عن

يعقوب زاباريلا

دراسة تاريخية

بقلم:
بالداساري لابانكا

عن

يعقوب زاباريلا

دراسة تاريخية

بقلم

بالداساري لابانكا

أستاذ في مدرسة «أ.جينوفيسي» الملَكية الثانوية بـ نابولي

رسالة مستلّة من التقرير السنوي لمدرسة «أ. جينوفيسي»

المطبعة الفنية للفارس فرانشيسكو جيانيني

شارع سيسجيرنا ديل أوليو، رقم ٦

١٨٧٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

عن

يعقوب زاباريلا

دراسة تاريخية

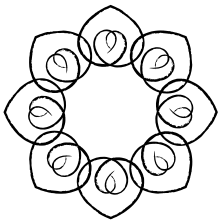
بقلم

بالداساري لابانكا

هذه الرسالة مترجمة عن الإيطالية بواسطة الذكاء الاصطناعي

إعداد ومراجعة

محمود نبيل الحنفي الأزهري



مقدمة الكتاب

كان القرن السادس عشر للميلاد – وهو العصر الذي يقع النظر عليه في هذا البحث – من أزهى العصور وأسطعها في تاريخ الفلسفة الإيطالية.

وفي ذلك العصر الزاهر، تبوأ **يعقوب زاباريلا** (Giacomo Zabarella) بين أعاظم فلاسفة أمتنا ورجالها المعاصرة له مكانة علية وشأواً بعيداً، وكان له – كما لغيره من أنداده وأترابه من أعلام الفكر في البلاد – شرف ونباهةُ ذكرٍ لا في إيطاليا فحسب، بل في سائر الأقطار الأوروبية.

وإن رسالته المسماة «**في الرجوع**» (De regressu) – وهي الرسالة التي أردتُ وضع المقال في شرحها والكشف عن مخبوئها – قد تداولتها الأيدي واستُفرغت في طبعات متكاثرة نافت على خمس عشرة طبعة في مدة لا تتجاوز عشرين سنة.

وهي بحرائقها المنطوقة، وبما يتضوع منها من روح الحداثة والتجديد، حقيقةٌ بأن تكُون مَطْمَحَ نظر أولي الألباب ومحل تدبرهم وإعجابهم.

ومع هذه الشواهد الناطقة، وتلك المآثر المتكاثرة التي أوردناها في ثنائه وتبجيله، فلربما يخفى اسم **يعقوب زاباريلا** على جماعة من المشتغلين بالعلم بيننا اليوم؛ بل لا نعدم من يستغرب عند سماع اسمه فيقول: «من عسى أن يكون هذا الرجل الذي يُدعَى إلى إحيائه وتنبيش ذكره؟ أيكون ذا سمعة مزيفة من سمعات عصره يُراد إهداؤها إلينا اليوم في حلة الفيلسوف النحرير؟ أم أن عصرنا هذا، الذي غلبت عليه النزعة التاريخية، قد تولد عنه – مع محاسنه الجمة – هذا العارض المفسد الذي يُعيد إلى منصة العلم رجالاً استحقوا الخفاء والسقوط عن مسرح البحث العلمي؟».

إن مثل هذه الشكوك، وإن كانت سائغة في مواضع أخرى، فهي في مبحثنا هذا جورٌ صراحٌ وريبٌ يقبيح، ولا تنمّ إلا عن جهل فاضح برجالٍ لم يدّخروا وسعًا ولا جهداً في إعلاء شأن الوطن ورَفْعِ مناره.

ولستُ أول من استفرغ وسعه في النظر في فلسفة هذا **الحكيم البادواني**؛ فقد كتب عنه بإجلال وإكبار – إذا أردنا ذكر أقربهم عهداً بنا – كل من «**بروكر**» و«**تينمان**» و«**ريتر**» و«**ريكسنر**» و«**شتوكل**» من علماء ألمانيا؛ و«**بيل**» و«**رينان**» و«**فرانك**» من علماء فرنسا؛ و«**روزميني**» و«**سبافينتا**» و«**فيورنتينو**» و«**بولي**» من حكماء إيطاليا.

وسيجيئ في تضاعيف هذا المقال موضع إيراد آرائهم وما حكموا به في أمر **زاباريلا**.

وإنما عليّ الآن أن أدفع عن نفسي تهمةً قد يتوجه بها الاعتراض عليّ؛ ومفادها أنني، إن لم أكن ملوماً في تذكير الناس بمن يستحق الذكر، فأنا مَلومٌ في إعادة القول فيمن أُوسع قولا وفُحص بحثاً.

ولكن ألا يمكن تناول الموضوع الواحد بوجوهٍ متعددة ومناهج شتى؟

أضف إلى ذلك أنني اليوم في أطيب حال؛ إذ انتهى إليّ النظر أول مرة في رسالته المخصوصة المسماة «**في الرجوع**»، وهي الرسالة التي **أهملها أرباب النظر ومؤرخو الفلسفة المذكورون فلم يفيضوا فيها**.

فباستثناء «**روزميني**» الذي أورد منها درراً وجيزة في كتابه «**المنطق**»، لم يلمح إليها غيره بنسبة ولا كلمة، ومع ذلك، فهي عندي **من أنفس الآثار وأشرف النظريات المبتكرة التي جادت بها قريحة هذا الحكيم البادواني**، ولا أرى بذلك إثماً على كل من كتب عنه؛ إذ لم يلتزم كل واحد منهم التقسيم والاستقصاء لجميع مصنفاته.

فعلى سبيل المثال، آثر «**سبافينتا**» و«**فيورنتينو**» النظر في رأيه في المادة والنفس؛ فتداولا ذلك بالبحث الدقيق والنظر الثاقب كما هو المأمول منهما.

وإنما عتبِي اليسيـــر متوجهٌ إلى «**فرانك**» و«**ريتر**»؛ أما الأول، فقـــد أورد في «**معجم العلوم الفلسفية**» حاشية فائقة في ترجمـــة **يعقـــوب زاباريلا** بحسب ما يقتضـيه الموضـع، ولكنه أضـرب عن ذكره تماماً في كتـــابه «**مخطوط تاريخ المنطق**»؛ مع أن أجلّ مآثر هذا الفيلسوف ومفاخره إنما هي في الصناعة المنطقية التي تنتظم هذه الرسالة «**في الرجوع**» في جملتها.

وأما الثاني، وهو «**ريتـر**»، فقـد أظهر في «**تاريخ الفلسفة**» رغبة محمـودة في البســط والتوســع في ذكر **زاباريلا**، ولكنه أهمل كتاب «**في الرجوع**» الجليل ولم يلقِ له بالاً؛ مما أوقعه في خلطٍ غير قليل – كما سنبين – عند تأويل بعض المعـاني الأرسطية.

وعلى كـل حـال، فـإني لأرجو أن يتـدارك علمـاء ألمـانيـا – وهي الأرض الخصـبة للتصـانيف التاريخية العالية – هذا النقص الذي وقع فيه «**هنري ريتر**»، وذلك على يد «**كارل برانتل**» في كتابه الحافل «**تاريخ المنطق**»، الذي بلغ فيه سنة ١٥٣٤م، وهي حقبة تقرب من العصر الذي صنَّـف فيه **زاباريلا** رسائله المنطقية **واكتسب بها شهرة طارت في الآفاق الأوروبية**.

وإلى أن ينهض أصحاب اللغات الأجنبية بالبحث في تراثنا، فالواجب علينا نحن معشـر الإيطاليين أن نتولى ذلك بحق الوطنية وأداءً لواجب الشـكر لسـلفنا

الصالح، فالعمل الذي أنهض إليه – على الأقل في القصد والنية – مستحسن محمود.

ولما كانت رسالة «**في الرجوع**» آخذةً بعناق غيرها من الكتب المنطقية والفلسفية **لزاباريلا**، ومن جهة أخرى لكوني لا أرتضي جملة الأحكام التي أطلقها غيري على مذهبه الفلسفي؛ رأيتُ أن أتكلم أولاً على كليات فلسفته بوجه عام، ثم أعرج بالخصوص على رسالته «**في الرجوع**».

وسيكون عملي هذا تاريخيًا في أصله، ولكنه لن يخلو من المقارنة بالفلسفة المعاصرة؛ ليكون ذلك تارةً تأكيداً وتارةً نقداً وتبيينًا للمذهب الذي يعتقده **أستاذنا النحرير**.

الباب الأول

ولد **يعقوب زاباريلا** بمدينة بادوفا سنة ١٥٣٣م، وأقامته جمهورية البندقانيين أستاذًا للفلسفة في مسقط رأسه سنة ١٥٦٤م، فاستمر في كرسي التدريس من سنة ١٥٦٤م إلى سنة ١٥٨٩م، وهي السنة التي وافاه فيها أجله.

وقد شرّفه مجلس الشيوخ البندقي في حياته بالتكاليف السامية، فضلاً عن أنه بعد مماته أمر بضرب ميدالية باسمه، وأجرى زواج إحدى بناته على نفقة الجمهورية التي كانت إذ ذاك ذات ثراء عريض وسلطان مهيب.

وهذا الصنيع الأخير يدل على أن صاحبنا كان يجمع إلى كمال العقل وشرف الذهن عفة النزاهة والتجرد عند مناصحة الكافة وتدبير الأمور العامة.

لم تكن إيطاليا في ذلك الزمان هي التي ترحل إلى الأُمَم الأخرى لتبتغي منها الأساتذة والعلماء، بل كانت الأمم هي التي تقصدنا وتبتغي العلم من أئمتنا، حتى إن الملك **ستيغسموند**، ملك بولونية، استدعى **زاباريلا** للتدريس عنده بمرتَّب جزلٍ عريض، فأبى وامتنع.

ولم تكن أفكار الأجانب وكتبهم هي التي يدرسها الإيطاليون ويعجبون بها، بل كانت كتبنا هي التي تطوف بأرجاء أوروبا، محترمةً ومدرَّسة في كل موضع، فقد كانت جميع تصانيف **زاباريلا** - ولاسيما كتبه المنطقية - تُطلب وتُدَرَّسُ في فرنسا وإنجلترا، وخصوصاً في ألمانيا.

ولم تمضِ إلا برهة يسيرة حتى طُبعت هذه التصانيف نحو عشرين طبعة، وبين يديّ الآن الطبعة السادسة عشرة المؤرخة بسنة ١٦٠٤م، وهو تاريخ لا يبعد كثيراً عن الطبعة الأولى التي لم أظفر بها، وإن كانت لا تتقدم عليها إلا بنحو أربعين سنة.

ولم يكن شباننا يرحلون إلى الأراضي النائية ليتعلموا العلوم، بل كان شبان الآفاق يثوبون إلينا ويتعلمون بين أظهرنا.

يذكر «**فاجيولاتي**»، بعد إسباغ الثناء على معارف **زاباريلا**، أنه في خصوص سنة ١٥٦٤م – وهي السنة التي عينته فيها جمهورية البندقية أستاذًا - كان يدرس ببادوفا مائتا طالب من الألمانيين، سوى أُمَمٍ متكاثرة من غيرهم.

وذكر «**تيرابوسكي**» أن «**ستانيسلاو أوريكوفيو**» كتب سنة ١٥٤٩م إلى «**باولو رانوسيو**» يخبره أنه في تلك السنة ورد إلى بادوفا خلائق متكاثرة من الشبان حتى من بلاد الروس.

وفي ذلك العصر نفسه، اختلف إلى مدرسة بادوفا كل من «**كوبرنيكوس**» و«**هارفي**»؛ الأول هو كاشف الدور العام للكواكب حول الشمس، وهو أصل علم الهيئة الحديث؛ والثاني هو مبدع القول بالدورة العامة للدم حول القلب، وهو عماد علم وظائف الأعضاء الحديث.

وقد أقام «**كوبرنيكوس**» ببادوفا زهاء ثلاث سنين – من سنة ١٥٠١م إلى نهاية ١٥٠٤م – كما أثبت ذلك «**بيرتي**» في مقال حافل.

وفي بادوفا تحديداً (حيث كانت العلوم الفلكية تُعتنَى غاية الاعتناء، وتُقرَأ فيها آثار «**كوزانوس**» الذي ألمّ ببادوفا وأشار إلى معانٍ كوبرنيكية) استطاع هذا الفلكي البولوني المرموق أن يتنسم البوادئ الأولى لنظامه الفلكي الجليل، الذي أتمه في «فراونبرغ» بعد نظرٍ واستقراء استغرق خمسًا وعشرين سنة وزيادة.

وكذلك أقام الإنجليزي «**هارفي**» ببادوفا – كما يرويه ابن بلده «**ليويس**» اليوم – وفيها علم أن «**ريالدو كولومبو**» (الذي كان أستاذًا للتشريح من سنة ١٥٤٤م إلى ١٥٤٦م) قد أثبت الدورة الرئوية للدم، وهي الدورة التي ألمح إليها «**ميخائيل سيرفيتوس**» من قبل.

وأخذ «**هارفي**» أيضاً عن أستاذه «**فابريتثيوس دي أكواپنديتي**» أن الأوردة مزودة بصمامات تُفتح وتُغلق كالأبواب.

فكانت هذه الحقائق الجليلة هي المقدمات التي مهدت للكشف عن دورة الدم الكلية، وهي النتيجة التي أعلنها «**هارفي**» جازماً سنة ١٦١٩م.

فبينما كان هذان الغريبان المرموقان - «**كوبرنيكوس**» و«**هارفي**» - يجتمعان في مدرسة بادوفا ليحصلا المواد الأولى للكشف عن الدورتين في العالم غير العضوي والعالم العضوي، كان صاحبنا **زاباريلا** في تلك المدرسة عينها يكشف عن «الدورة في العالم العلمي»؛ إذ هذا هو جوهر رسالته الباهرة المسماة «**في الرجوع**» ولُبابها، كما سيظهر.

ولستُ أدّعي أن هذا الاقتران بين هذه الاكتشافات الباهرة كان مجرد اتفاقٍ سعيد أو لزوماً ضرورياً؛ وإنما أقطع القول - بعد استعراض هذه الوقائع - بأن مدرسة بادوفا قد أدّت خدمات جليلة للعلم الحديث، سواء برجالها الإيطاليين أو بالغرباء الذين اختلفوا إليها.

وإن «**إرنست رينان**» ليحكم على مدرسة بادوفا بحكمٍ فيه غاية القسوة والاعتساف، حين يزعم أنها ليست إلا امتداداً للفلسفة المدرسية [السكولاستية] في حال انحطاطها وفسادها.

وصحيحٌ أنه إنما يعني بذلك المدرسة الفلسفية ببادوفا، غير أن حكمه هذا، حتى لو قصرناه على الفلسفة، حكمٌ جائرٌ مجانبٌ للصواب؛ فإن فلسفة بادوفا،

وإن كانت من جهةٍ استمراراً للفلسفة المدرسية فيما اشتملت عليه من الحق (لقرب عهدها بها)، فإنها من جهةٍ أخرى كانت تبشيراً وإرهاصاً ساطعاً بالفلسفة الحديثة، ولاسيما من جهة مناهج الاستقراء والاعتبار الجديدة التي أطلقتها ونادت بها، وهي مناهج تتسع ولا تتقيد بتلك العهود السابقة.

وكثيراً ما يحمل الإفراط في حب عصرٍ من العصور أو بغضه على إساءة الحكم على العصر الذي يليه مباشرة.

وقد مُنينا بهذا البلاء العظيم؛ فحكم المؤرخون الألمان على الفلسفة الرومانية بحكم سيئ لإفرامهم في حب الفلسفة اليونانية؛ واليوم يأتي «**رينان**» – وهو رجلٌ لا ريب في كثرة علمه – فيسيء الحكم على فلسفتنا البادوانية لإفراطه في بغض الفلسفة المدرسية.

وإذا كان بين أعصار التاريخ – كما بين طبقات الطبيعة – تدرجٌ وارتقاء لا طفرةٌ وانقطاع، فكيف يمكن ألا يشارك العصرُ المتأخرُ العصرَ المتقدمَ في بعض أحواله؟

ولم يكن لـ «**رينان**» على كل حال أن يعطي رأيًا سديداً في فلسفة بادوفا لسببٍ آخر جليل؛ وهو أنه يتصور «عصر النهضة» تصورا غير صحيح، فيعده

حركة أدبية لا فلسفية [حيث قال في كتاب أشار إليه: «إن عصر النهضة كان حركة أدبية لا حركة فلسفية»].

ولا ريب في أنها كانت كذلك في مبدئها؛ لأن الأدب في المصلحات الكبرى ينبه قبل الفلسفة، ولكنها تحولت بعد ذلك إلى حركة فلسفية جليلة، أيدتها قوائم عقلية من الطراز الأول؛ أمثال «**بومبوناتزي**» و«**تيليسيو**» و«**برونو**» و«**كامبانيللا**» و«**باتريزي**»، إن ضربنا الصفح عن غيرهم.

وكانت مدرسة بادوفا جزءاً لا يتجزأ من عصر النهضة؛ فكانت مثله حركةً لم تقف عند حدود الأدب والبيان فحسب، بل اتسعت لتكون حركةً علميةً وفلسفيةً جليلة، وكما ذكر «**تيرابوسكي**»، فإن الغزارة والجموع الغفيرة التي تقاطرت على تلك المدينة (بادوفا) من أرباب الأدب والفلسفة من كل أمة وجنس، كانت هي الداعي والسبب في إقامة مجمع «الإنفياماتي» وغيره من المجامع العلمية.

وأما من جهة النظر الفلسفي، فقد كان **يعقوب زاباريلا** الشعلة الأسطع والنبراس الأجلّ لهذه المدرسة؛ إذ كان - كما أشار «**ريكوبوني**» - يقرن دائماً بين النظر العقلي والتأمل الذهني وبين نفاذ العمل والوجود الخارجي، وهذا

شأن أرباب النظر من حكمائنا في الأغلب، ولعل ذلك لكونهم سلالة الرومان الذين غلب عليهم الاعتبار بالواقع والحس.

وإذا أضربنا عن ذكر ما نهض به **زاباريلا** من تدبير الشؤون المدنية (ولنا على ذلك شاهدٌ عدلٌ فيما قلده إياه مجلس جمهورية البندقانيين من الوظائف والولايات الشريفة)، **فإننا نقتصر بالنظر على أبحاثه الفلسفية؛ إذ كان فيها باتفاق كلمة أهل الفن** – كما صرح بذلك المؤرخ الألماني «**جورج بروكر**» – **أعلم أهل عصره وأغزرهم مادة وأعمقهم نظراً**.

الباب الثاني

وضع **يعقوب زاباريلا** تصانيفه في أمهات الأصول الفلسفية، أعني في العلم الطبيعي، وعلم النفس، والصناعة المنطقية.

ففي العلم الطبيعي – أو ما يسمى اليوم بفلسفة الطبيعة – صنف سفرين جليلين: أحدهما مسمى «في الأمور الطبيعية»، والآخر «شرح كتب **أرسطو** في السماع الطبيعي».

وفي علم النفس وضع شرحًا مبسوطًا حافلاً سمّاه «شرح كتب **أرسطو** الثلاثة في النفس».

وأما الصناعة المنطقية – وهي أخص العلوم بعنايته وأعظمها اشتغالاً بذهنه – فقد ألّف فيها رسائل ومصنفات متعددة، منها: كتابان «في طبيعة المنطق»، وكتاب «في الشكل الرابع من أشكال القياس»، والأربعة كتب «في المناهج»، وكتاب «في قلب البرهان إلى الحد»، وكتابان «في القضايا الضرورية»، وكتاب «في أصناف البرهان»، وكتاب «في الأصول الثلاثة المتقدمة على العلم»، وكتابان «في الحد الأوسط في البرهان»، وكتابان «في نصرة ترتيب التعليم»،

وكتاب «في الرجوع» وهـــو الذي نهتز في هذا المقال للكشـف عـــن معانيه والاستفاضة في شرحه.

وسـوى هذه الكتب المنطقية، فله تصـنيفان جليلان من هذا الجنس: أحدهما «الجداول المنطقية، والآخر «شرح كتاب البرهان ل**أرسطو**».

والمتأمل في هذه المصنفات المتكاثرة يجد أن الغرض الأسمى والمطلب الأعلى للرجل كان استخلاص «مذهب أرسطي» أصح تأويلاً، وأصفى تقريراً، وأسلم من الشكوك؛ بل وتنقحيه وإعلاء صرحه ليغدو نظاماً فلسفياً متكاملاً وشديد الجدة؛ فإن **زاباريلا**، لكونه ذا معرفة راسخة باللسان اليوناني، ومطلعاً بجهده على أصول الفلسفة اليونانية – ولاسيما حكمة **أرسطو** وشروحه الثلاثة: اليونانية، والعربية، واللاتينية – ومع إدراكه التام لما يستوجبه التطور العلمي في عصره، لـــم يرضَ لنفسه أن يكون مجرد مقلدٍ يكرر مذهب «أستاذ المقتفين لآثاره» تكراراً مهلهلاً، ولا أن يعيـــد خلط الأقـــوال متطلباً الشواهد من هذا التأويل أو ذاك، بل كان ينظر في كلام **أرسطو** وشرّاحه بنظر المحقق الفاحص، لا ليكون خادماً لمذهب واحد على وجه الحصـر، ولا ليمزج الأقوال خبط عشواء؛ بل ليستعين بذخائر الجميع وفق خطة فلسفية تجمع بين مقتضيات

الاعتبار والتجربة من جهة، وموجبات العقل والدليل من جهة أخرى، متآلفاً في ذلك بين سلطة الأئمة النظّار وبين استقلال عقله وضميره.

وسنرى أنه لم يكن ألكسندرياً خالصاً [نسبة إلى ألكسندر الأفروديسي] ولا رشديا خالصاً [نسبة إلى ابن رشد] على طريق التعصب، كما زعم جماعة ممن ترجموا له؛ بل التصرف المستقل في الشرحين العظيمين، وهذا الاستقلال بالنظر هو - كما أشار «**كانط**» ببراعة - الخاصة الأساسية لنهضتنا الفلسفية.

ولتكميل الحقيقة التاريخية، يقتضي البيان أن نشير إلى أن الشرح الثالث - وهو الشرح اللاتيني المتثمل أساساً في المذهبين التوماوي والسكوتي (نسبة إلى القديس **توما الأكويني** و**جون دونز سكوت**) - كان له أثرٌ كذلك في تفكير **زاباريلا**، فهو يطيل الكلام في مناقشة أصحابهما، وقلما يلتفت إلى «الألبرتيين» [أتباع ألبرت الكبير] من شراح اللاتين؛ ولعله كان يعتقد - وعن غير قليل من الصواب - أن المذهب الألبرتي لا يفارق المذهب التوماوي إلا في نزر يسير.

وكيفما كان الأمر، فالمحقَّق أن **يعقوب زاباريلا** قد خاض بحر الشراح المتلاطم بمهارةٍ فائقة وتصرفٍ صادق، ليرسي سفينته في مرافئ الفلسفة التي رآها أشد أماناً وأقوم قيلاً.

ودعنا من الكلام الكلي العام، لنورد الشواهد التاريخية الناطقة.

الباب الثالث

إن كتاب «في الأمور الطبيعية» المتكفل بالعلم الطبيعي ينتظم كتبـاً متكاثرة، ومن أنفســها وأجلها مقامـاً المقالتان اللتان وضــعهما «في المادة الأولى»، ففي هاتين المقالتين، وبعــد أن أقرّ وفق أصول الحكمة الأرسطيــة بأنه لا وجود في الأعيان لمادة عارية عن الصــور (لأن المادة والصــورة هما علة وجود الجســم المادي وبهما يتم رسـمه وحقيقته)، بين أن البحث عن المادة الأولى مجردةً إنما يقع بطريق التجريد والتخييل العقلي فقط.

ويقرر أنه إن جردنا المادة في الذهن عن سـائر الصـور الجوهرية، لم يمكننا تصـورها إلا كجرمٍ متسـع مبهم، أو كشيءٍ فارغ أثيري كما قال **أفلوطين**؛ وأما إن تصورّنا الصورة مجردة عن المادة، تمثلناها شيئـاً غير جسماني ولا ممتد، ثم هو ينبسط على المادة المقدارية.

وأما القول بمادة هي بعينها صــورة، أو بصــورة هي بعينها مادة، فباطلٌ ومحال؛ إذ من البين أن المادة، لكونها خالية من الفعلية الذاتية، إنما هي قوة

محض قابلة لسائر الاستحالات والتكونات، وأن الصورة، بما فيها من الفعلية والفاعلية الذاتية، هي الطاقة المخصصة والمنوعة للمادة.

ومن هنا يخلص إلى أن «المادة الأولى، في جوهرها وحقيقتها، لا تشتمل على فعليةٍ ما، بل هي قوة مجردة؛ بيد أننا لا نعني بالقوة هنا العرض والكيفية، بل جوهراً هو أصل الكيفية ومادتها، أعني جوهراً ناقصاً جداً غير مكتمل بحسب النوع، وهو مبدأ الاستعداد لجميع الصور والأنواع».

ويمضي **زاباريلا** في تقريره فيقول: «كما أننا إذا نظرنا إلى ذات المادة الأولى من حيث هي هي، وجردناها في الذهن عن فعلية الوجود الخارجي، حكمنا عليها بأنها عارية عن الصور بالكلية، مع أننا متى اعتبارناها موجودة بالفعل وجدناها لا تنفك عن صورة ما؛ فكذلك نقول في مقدارها وحجمها إنه غير متناهٍ ولا محدد إن نظرنا إليه في ذاته (لأنه في ذاته لا يقتضي حداً مخصوصاً)، ولكن متى لاحظناه موجهاً في الخارج وجدناه دائماً حاصلاً في حد ومقدار معينين».

ولهذا ينتج أن المادة الأولى المتميزة عن الصورة هي «جوهرٌ غير مكتمل بحسب النوع، ومبدأٌ لكل الصور والأنواع، وعارٍ عن الصورة في ذاته بالكلية».

إن مسألة المادة الأولى وتمايزها عن الصورة قد أجهدت أفكار كبار العقول، ومنهم «**القدّيس أوغسطين**».

وكان **أرسطو** قد اقتصر في كتاب «ما بعد الطبيعة» على إثباتها بوجه السلب، فقرر أن المادة في حد ذاتها «ليست كمية، ولا كيفية، ولا شيئاً معنياً من الجواهر والأجسام».

وجاء في سفر التكوين الذكر عن «أرض خاوية عارية عن الصورة».

واعترف **القديس أوغسطين** في صراحة جليلة بأنه لم يفهم من ذلك شيئاً بين النص الإلهي ومتافيزيقا **أرسطو**؛ إذ لم يستطع أن يعقل كيف تكون المادة الأولى – وهي مادة – «غير محددة ولا مصورة».

أما **يعقوب زاباريلا**، فقد قنع ببيان أن المادة الأولى «عارية عن الصورة بالكلية»، فزاد اللفظ تأكيداً بالظرف دون أن يزيل عمق الخفاء.

وكان **أوغسطين** قد حاول الخروج من هذا المضيق بأنه أبدل لفظ «العري عن الصورة» بـــ «تشوه الصورة» (deforme)، متخذاً المادة الأولى صورة مشوهة.

وهو إبدالٌ لا طائل تحته؛ لأن العري عـــن الصورة وتشوهها متقاربان في معناهما العلمي وإن اختلفا في اللفظ والعبارة.

غير أن هـذا العليم عاد بعد تلك الترددات فقبض على لب المسألة؛ إذ لما أمعن النظر في الأجسام الاستحالِية ووجدها تتغير وتستحيل من صورة إلى صورة، فطن إلى أن هذا التبدل والاستحالة الجوهرية لا يمكن أن تقع إلا بوجود أصلٍ عارٍ عن الصورة، لا يكون عدمًا محضـًا بجميع الوجوه.

وقبلت الفلسفة المدرسية [السكولاستية] هذا التقرير الأوغسطيني؛ فالقديس **توما الأكويني**، متى أثبت ضرورة المادة الأولى وتمايزها عن الصورة (وهي التي يطلق عليها غالبـًا اسم المادة المعقولة)، يحيلنا إلى شرح **أوغسطين** وتبيينه.

وفي واقع الأمر، فإن **زاباريلا** يرجع في نهاية المطاف إلى المذهب **الأوغسطيني**، وإن لم يصرح باسمه، ولكنه يكثر من الاستشهاد **بالقديس توما**؛ والاستشهاد **بتوما** هو في هذا الموضع استشهاد **بأوغسطين** بعينه، بل إن عند **زاباريلا** ما هو أرفع من ذلك وأجل؛ إذ تلمح في حججه ونظره روح الفيلسوف الحديث فهو يعاتب أحيانـًا من تقدمه من الحكماء لإطالتهم القول في مسألة مبهمة قليلة الجدوى مثل مسألة المادة المجردة عن الصورة؛ مع أن كل جسم يقع عليه الاعتبار والحس إنما هو مركبٌ من مادة وصورة جميعـًا.

وهذا الرأي منه يأتلف مع نظرية حديثة استشفها **زاباريلا**؛ ومفادها أنه في أبحاث العلم الطبيعي يجب تقديم النظر الطبيعي المباشر على النظر المتافيزيقي المجرد.

وقد أشار أستاذنا الفاضل «**سبافينتا**» ببراعة وفضل علم إلى هذه الميزة في تقديم النظر الطبيعي عند كلامه على **زاباريلا**.

ومع ذلك، ينبغي التنبيه إلى أن هذا **الحكيم البادواني** - الذي يتردد أحياناً في اختياراته - لم يطرح بالكلية القديم؛ فبينما يميل تارةً إلى جعل المادة المجردة مجرد اعتبار عقلي وتجريد ذهني، يعود تارة أخرى فيقرر أنها مبدأ عارٍ عن الصورة بالكلية لجميع الصور والأنواع.

ولقد ظن أرباب الفلسفة الحديثة - ولاسيما المذهب الديكارتي - أنهم يزدرون الحكماء الأرسطيين الذين أثبتوا مادة أولى عارية عن الكيف والكم والحقيقة المعينة، أعني عارية عن التخصص بالكلية.

وأما أنا فلا أرى في ذلك موضعاً للازدراء؛ بل يقتضي المقام طول التدبر في أن أصحاب مذهب الإطلاق [المنيزم] الذين يطرحون ثنائية **أرسطو** في المادة والصورة ولا يثبتون إلا مادة واحدة ذات طاقة فاعلة ذاتية، ينتهون بلزوم المنطق والعلم إلى البحث عن المادة الأولى للأشياء.

فإن كانت المادة – عند أصحاب هذا المذهب – تستحيل وتتغير بغير انقطاع، وكان هذا التبدل هو العمدة في مذهبهم الطبيعي، فكيف تقع الاستحالة المستمرة من صورة إلى صورة إن لم يكن في جوهر المادة أصلٌ عارٍ عن الصور والتخصص؛ ولاسيما أن الكلام عند حديثيهم إنما هو في الارتقاء من صورة دنيئة إلى صورة أعلى منها؟ ولقد فطن إلى هذا أصحاب المذهب المادي الدقيق، فأطالوا القول في سريان الطبيعة من حالة الإبهام إلى حالة التميز، ومن التماثل إلى التخالف.

فالمسألة هي هي، بعينها وفي حقيقتها، وإن اختلفت ألقابها؛ فسواء سميتها مادة أولى، أو غير مصورة، أو مبهمة، أو متماثلة؛ فلا مجال للسخرية من الأرسطيين.

ثم إن الديكارتيين أنفسهم إن كانوا أثبتوا في الطبيعة امتداداً غير مبهم [غير محدد] يتحرك فيه الامتداد المحدد الخاص بالأجسام؛ أليس هذا الامتداد المبهم هو بعينه مادة **أرسطو** الأولى؟ بل إن تصور المادة الأولى غير محددة أسهل عند الأرسطيين؛ لأنها عندهم قوة جوهرية تفيض منها الكائنات الجسمانية، بخلاف الديكارتيين والماديين الذين يعتقدونها ملاً ماديًا ممتداً متحركًا، فيستحيل عندهم مع ذلك تصورها غير محددة.

وإنما أوردتُ هـــذه المعترضة لأبين أن تبديل الألفاظ لا يعني بحالٍ تبديل المســـائـل أو حلهـا؛ وكم يقع الفلاســفـة في هـذا الوهم الـذي يســخر منـه «**مفيستوفليس**» في كتاب جوته!

وبالعودة إلى حكيمنا **زاباريلا**، نجد أنه كـــان حريصـاً في بحثه عن المادة الأولى على أن يتوقى التأويلات الفاســدة التي وقع فيها أصــحاب المذهب السـكوتي [أتباع جون دونز سـكوت] وأصـحاب المذهب الأفروسـي [أتباع ابن رشد]، ففي الفلسفة المدرسية كثيراً ما غلب القول المتقدم على الاعتبار البعدي والتجربة، والشيخ «**كلوتجن**» نفسه - على شدة اعتصامه بالمدرسية - يعترف بأنهم ربما أسرعوا إلى أحكامٍ لا تؤيّدها تجربة واستقراء.

وبلغ هذا العيب أقصـاه في المذهب السـكوتي؛ إذ أعلن أصـحابه أن المادة الأولى «فعل كينوني» [فعليّة وجودية]، وتصوروها في حالين:

حالة أولى بالأصالة في العلم الإلهي،

وحالة ثانية خارج العلم الإلهي بصفة الاستعداد للاتصال بالصورة.

فيحكم **زابـاريلا** - بيقين العليم الفـاحص - بـأن هـذا التمـايز مجرد نزاع لفظي لا حاصـل تحته؛ إذ إن الفعل الكينوني عند «**سـكوت**» إن كان حقيقيـاً، لم يختلف عن المادة الحقيقية التي لا تنفك في الوجود الخارجي عن الصورة.

وأما عند الأفروسيين [أتباع ابن رشد]، فقد كانت المادة الأولى تقتضي صورة أزلية للجسمية.

وهذا الرأي يدفعه **زاباريلا** ويرفضه جازماً، ويرى أنه لا حاجة إلى وضع إبطال خاص له؛ إذ كان في عصره مهدوماً ومرذولاً باتفاق الجميع.

غير أنه يستفرغ وسعه في تبرئة **ابن رشد** نفسه من هذا القول، ويضع العتب على تلامذته وأتباعه الذين نسبوا إليه ما كان قد كتبه في رد شراح **أرسطو** الآخرين؛ **فابن رشد** متى تكلم باسمه صرح بأن وجود صورة أزلية في المادة الأولى يستلزم ألا تقبل المادة صورة أخرى.

واليوم يأتي «**فيورنتينو**» - متبعاً أئمة مؤرخي الفلسفة - فيحمل على **ابن رشد** زلل أتباعه، فيكتب أن «شارح العرب يوجب زيادة على ذلك أن تكون الصورة المخصوصة محتواة في المادة بالقوة».

والواقع أن المادة الأولى عند **ابن رشد** - كما هي عند **أرسطو** - قوة مبهمة غير مصورة.

فيظهر من ذلك أن **ابن رشد** يذهب مذهب **زاباريلا** نفسه، وهو المذهب الذي سبقهم جميعاً إليه ألكسندر الأفروديسي (Alexander of

Aphrodisias)؛ وقد أورد أستاذنا البادواني رأي ألكسندر وأقره ونصر حجيته.

فمن هذه التقريرات يتبين جلياً بأي تجرد ونزاهة تصرف **زاباريلا** في الشروح الثلاثة: اليونانية، والعربية، واللاتينية؛ إذ كان عقله محيطاً بأقوال الشراح إحاطته بالنص الأرسطي سواء بسواء.

الباب الرابع

وقد تعمدتُ التنبيه – وسأستمر على هذا النهج فيما سيأتي – على مسلك **يعقوب زاباريلا** المتجرد المنصف في تعامله مع رأيي **ألكسندر** [الأفروديسي] و**ابن رشد**؛ وذلك لأن الذين كتبوا في ترجمة هذا **الأستاذ البادواني** – مع إغفالهم التام للشرح اللاتيني الآخر، وهو الشرح الذي لا يذهل عنه **زاباريلا** قط في أمهات المسائل – قد انتهى بهم الاجتهاد إلى إدراجه إما في جملة «الألكسندرية» [أتباع ألكسندر الأفروديسي]، وإما في جملة «**الرشدية**» [أتباع ابن رشد].

فذهب يعقوب **بروكر** إلى أن **زاباريلا** كان ألكسندرياً متعصباً، حتى زعم أنه دان بآرائهم الفاسدة.

بينما جعل فيلهلم تينمان «**بومبوناتزي**» على رأس المدرسة الألكسندرية، وأعد **زاباريلا** في جملة أصحاب هذه المدرسة، وإلى هذا الرأي عينه مال **أنسلم ريكسنر**.

وأما **هنري ريتر**، فبخـــلاف نظرائه الثلاثة من مؤرخي الفلسفة الألمان، لم يُلقِ بالاً إلى التمايز بين الألكســـندرية و**الرشـــدية**؛ ونحن نرى أنه لم يصـــب في ذلك؛ إذ بين الفريقين فروقٌ جوهرية وشديدة التباين.

ولئن كنا قد ألمحنا آنفـاً إلى وجوه الائتـــــلاف بين هذين الشـــارحين العظيمين، فسوف نكشف في تضاعيف هذا البحث عن فروق جليلة وحاسمة بينهما.

ولســتُ أدري كيف اســتجاز **ريتر** – بعد إهماله هذا التمايز بين الفريقين – أن يهاجم الذين عدوا **زاباريلا** ألكسندريـاً، محاولاً إثبات أنه أفروسي المذهب؛ معتمداً في ذلك على حجتين ضعيفين:

أُولاهما أن **زاباريلا** يظهر إجلالاً عظيمـاً **لابن رشد**،

والأخرى أنه يهرع إلى شرحه في أمهات المسائل الغامضة!

فأما الحجة الأولى فصحيحة في ذاتها، ولكن استشهادَه بها في غير موضعه؛ إذ يجب إجلال **ابن رشـد** حتى ممن ليس على مذهبه، لكونـــه رجلاً رزق ذهنـاً وقاداً، وكان ثاقب الفهم شديد الغوص على المراد الأرسطي.

وأما الدعوى الثانية فباطلةٌ ومصادمةٌ للواقع بالكلية؛ فقد تبين - وسيظهر بجليةٍ أتم فيما بعد - أن **زاباريلا** لم يكن مقلداً لأحدٍ من شراح **أرسطو** ولا معادياً لأحد منهم، بل كان يتصرف فيما ينقله عنهم باستقلال تام.

وإن وجدنا في تصانيفه إفاضة في إيراد كلام **ابن رشد**، فسبب ذلك أن جمهرة أهل عصره - مع إغفالهم لكلام **الأفروديسي** - كانوا يميلون إلى **ابن رشد**، باعتباره الفيلسوف الذي «وضع الشرح الكبير» كما قال **دانتي**.

وفي ألمانيا حديثاً، وضع **ألبرت شتوكل** موجزاً دقيقاً في تاريخ الفلسفة؛ فذكر **زاباريلا** وعدَّه - كما فعل **بروكر وتينمان** - في جملة الألكسندرية.

وأما في فرنسا، فقد اقتصر **بيير بيل** على إظهار **زاباريلا** تارةً في حُلة الألكسندري، وتارةً في حلة الأفروسي.

ونسج **إرنست رينان** - في كتابه المذكور في «**الرشدية**» - على منوال **ريتر** في حكمه على **يعقوب زاباريلا**، فكرر القول بأن **ابن رشد** هو عماده في تأويل المواضع المشكلة من كلام **أرسطو**، وأنه يورده بإجلال عظيم؛ غير أنه استثنى من ذلك باب «علم النفس»، فذكر أن **زاباريلا** «ناهض فيه الآراء الرشدية مناهضة شديدة».

وهذا الاستثناء – وإن كان صحيحاً في نفسه كما سنبين – قد أورده **رينان** بغير تناسق مع قوله السابق إن **زاباريلا** يتخذ **ابن رشد** إماماً في شرح المواضع المشكلة.

ولا يستقيم كلام **رينان** إلا إن كان التناقض واقعاً في كلام **زاباريلا** نفسه، أو إن كان قد أضاف أن **زاباريلا** – بناءً على استقلاله المنهجي – كثيراً ما كان يكر على الرشدية بالرد والإبطال.

غير أن هذه الإضافة لم تقع في بحث **رينـــان** التاريخي؛ وهي إضافةٌ نراها واجبةً لزومية لتحقيق الحقيقة التاريخية.

وأما في إيطاليا، فقد وازن **فرانتشيسكو فيورنتينو** بين **زاباريلا** و**بومبوناتزي**، وجزم بأنه ألكسندري المذهب.

وبصم **بالداساري بولي** – في «استدراكاته على تاريخ الفلسفة» لتينمان – على ألكسندرية **زاباريلا** أيضاً.

غير أن كلاً من **فيورنتينو** و**بولي** قد أوردا تحفظات على هذا الإطلاق؛ فالأول يقول عند كلامه على **زاباريلا**: «إنه اتبع الأفروديسي في شرح **أرسطو**، ولكن دون تقليد أعمى».

والأخر، أعني **بولي**، يلاحظ أن ألكسندرية الإيطاليين - ومنهم **زاباريلا** - تنزع بين الحين والآخر إلى الرشدية.

وأنا لا أطرح هذه التحفظات السديدة التي أبداها هذان الشارحان الإيطاليان، غير أنني أرى أنها غير كافية لضبط الحقيقة التاريخية بتمامها.

فإن فلسفة **زاباريلا** ليست ألكسندرية مجددة ولا أفروسية مجددة، بل هي «مذهبٌ أرسطيٌّ مجدَّدٌ ومَنقَّح» وفق ما تتطلبه العلوم الجديدة التي لا تعتمد على مجرد النقل عن الموتى، بل تستند إلى الاعتبار والشهادة الحية الصادرة عن أصل الطبيعة.

ولم يكن **غاليليو** في ذلك العصر قد أعلن بصوته الجهوري: «إن معاني الأمور الطبيعية إنما تطلب من أفعال الطبيعة نفسها»؛ ومع ذلك فقد أخذ الحكماء يستعملون النظر الحر في التعامل مع الآراء والآثار، ولاسيما آراء **أرسطو** و**الأفروديسي** و**ابن رشد**.

وهلم بنا نستعرض كيف حافظ **زاباريلا** على هذا الاستقلال المنهجي في سائر مسائل العلم الطبيعي - أو «الفلسفة الطبيعية» كما يسميها - بالقياس إلى الشروح الأرسطية المختلفة.

الباب الخامس

إن البرهان الطبيعي على إثبات المحرك الأزلي، المستند إلى حركة الأجسام، إنما يفيد العلم بـ «أن الشيء موجود» فحسب، أي مجرد ثبوت محرِّك أزلي؛ وأما العلم بـ «ماهية الشيء»، أي كنه هذا المحرك، فلا يُنال إلا بالبرهان المتافيزيقي المستند إلى المعقولات؛ إذ بهذه الطريق وحدها يرتقي العقل من الجواهر المادية إلى الجواهر المجردة، ليتغلغل في خواصها الذاتية بحسب الطاقة.

وهذا الاعتبار ينطبق اليوم على الذين يجعلون من العلم الطبيعي متافيزيقا، بغير التفات إلى أن إخراج العلمين عن حدودهما المخصوصة يؤدي إلى إبطالهما معًا.

غير أنه يلزمه التنبيه إلى أنه إذا كان العصر الذي عاش فيه **زاباريلا** قد غلب عليه النظر التجريدي فبالغ في التمايز بين الطبيعيات والمتافيزيقا، فإن عصرنا هذا – لغلبة النظر التجريبي عليه – يميل إلى الخلط بين هذين العلمين الجليلين.

وإذ أوردنا هذا على سبيل الاعتراض، فنقول إن **زاباريلا** في هذه المسألة لم يذهب مذهب الرشدية ولا مذهب الألكسندرية، بل مال إلى مذهب اللاتين.

فهو يعتب على الرشدية أنهم لم يفهموا رأي إمامهم [ابن رشد] في هذه المسألة؛ إذ نسبوا إليه أنه استنتج مطلوباً متافيزيقياً من برهان طبيعي، أعني معرفة ماهية المحرك الأزلي من مجرد الوقوف على الحركة الطبيعية، والواقع أن **ابن رشد** يوجب في الجواهر المجردة معنيين من العلم: أحدهما علمٌ مجمل، وهو العلم بـ «أنها موجودة»، وهذا من شأن صاحب العلم الطبيعي؛ والآخر علمٌ مفصل، وهو العلم بـ «كيفيتها وماهيتها»، وهذا خاضعٌ للفيلسوف المتافيزيقي؛ إذ بعد العلم بثبوت الشيء، يرتقي إلى البحث عن خصائصه الجوهرية.

وهذا المعنى بعينه هو ما نصر حجته **زاباريلا**.

ولكنه، من جهة أخرى، يرفض رأي **الأفروديسي** الذي كان يثبت في العالم محركين: أحدهما فاعل باطن في العالم، وهو النفس المحركة له؛ والآخر غائي خارج عن العالم، إنما يحرك العالم بكونه غاية مطلقة، وهو الإله بالذات، ذو القدرة غير المتناهية.

فهذا القول **الألكسندري** بـ «المحرك المزدوج» يبطله **زاباريلا** في نفسه، ويثبت بطلان نسبته إلى **أرسطو**.

فبالقياس إلى **أرسطو**، يورد **زاباريلا** نصوصاً متكاثرة ليثبت أن هذا القول يباين مذهب الإستاجيري [**أرسطو**].

وإن كانت العلاقة بين المحرك الأول المكتفي بذاته وبين المتحركات خفية عند **أرسطو**، فإن **البادواني** يرى من المحال - وفق أصول **المعلم الأول** - القول بمحركين أزليين.

وأما بطلان هذا القول في نفسه، فلأنه يستلزم القول بعقول كليّة متكاثرة، أو يستلزم ما هو أشنع من ذلك، أعني كون العقل الواحد متكثراً في ذاته؛ ولأن إثبات علة غائية متميزة عن العلة الفاعلية أمرٌ غريب عن العلم الطبيعي الذي لا يبحث إلا في العلل الفاعلة؛ ولأن القول بمحرك أزلي ذي قدرة غير متناهية لا يحرك شيئاً بالفعل كعلة فاعلة أمرٌ لا يعقله العقل؛ ولأنه يرفض القول بوجود محرك أزلي هو نفسٌ للعالم.

وكان **ريكسنر** - في حيدته إلى جعل **زاباريلا** ألكسندرياً - قد أورد برهان **زاباريلا** في المحرك الأزلي وزعم أنه «لا يؤدي إلا إلى القول اللزومي بنفس كليّة للعالم»!

غير أن رد **حكيمنا** على التأويل الألكسندري كان جازماً وقاطعاً، وهو في هذه المسألة الجليلة وحدها كافٍ لمنع إدراج **زاباريلا** في زمرة الألكسندرية.

واليوم يتفق محققو مؤرخي الفلسفة - وفي مقدمتهم **إدوارد تسيلر** - على أن تأويل المذهب الأرسطي مال مع الألكسندرية إلى القول بـــ «محايثة الإله للعالم»، بينما مال مع **الرشدية** إلى القول بـ «مباينة الإله للعالم».

ونحن، عند كلامنا على **أرسطو** في كتابنـــا «في الجدل»، قد جرينا على رأي **تسيلر** لكونه أطابق لمجموع المبادئ الطبيعية والمتافيزيقية عند **أرسطو**.

وإنما أوردتُ هذا ليعلم القارئ أنه كان من طمحي أن أرى **زاباريلا** متبعـاً للشرح اليوناني عند الأفروديسي؛ غير أن التاريخ - كالمنطق - لا يتغير بحسب أهوائنا ورغباتنا! والحقيقة التاريخية هي أن **زاباريلا** يكر بالرد الشـــديد على «الألكسندريين» - كما يسمي أتباع ألكسندر.

والأعجب من ذلك أن **ابن رشـد** نفسـه لم يسـلم من نقده في هذا الموضـع، وإن لم يكن ذلك في القول بالمحرك الواحد الذي أيد حجيته برأيه آنفـاً.

فإن **يوحنا الغندافي** (John of Jandun) - وهو ألكســندري المذهب - حين أراد تنقيح رأي أســتاذه باســتعارة قولٍ **لابن رشــد** يقرر أن المحرك الأول ليس متناهيـاً ولا غير متناهٍ، اتخذ **زاباريلا** من ذلك فرصـةً لرد هذا الرأي على **ابن رشد** أيضـاً.

فالمحرك الأول والأزلي عنده واحد – كما أثبته **ابن رشد** - غير أنه يجب وصفه بأنه غير متناهٍ، كما يقرره سائر الشراح اللاتين من الألبرتيين والتوماويين والسكوتيين؛ وإن كان يباين التوماويين خاصة في قولهم بكون الارتباط بين المحرك غير المتناهي وبين العالم ارتباطًا جوازيًا لا لزوميًا.

غير أنه في هذا الموضع عينه يصرح بوجوب إحالة البحث في العلاقة بين الإله والعالم إلى المتافيزيقا، وفي حدود مخصوصة أيضًا؛ إذ العلم الطبيعي إنما يثبت بصعوبةٍ وجود محرك أزلي، دون أن يدرك كنه علاقته بالعالم.

وعلى كل حال، فمن السهل استشفاف رأيه في هذا الباب مما سنضيفه عن تصانيفه في العلم الطبيعي.

ففي هذه التصانيف، يطيل القول في «العقل الفعال»، ويقرر أن الإله هو العقل الفعال.

و**زاباريلا** يقر مع **أرسطو** بأن لكل منفعلٍ فاعلاً يطابقه؛ ولما كان المنفعل والفاعل طرفين متقابلين لا يجتمعان في ذات واحدة، فقد انتهى إلى أن العقل البشري هو «عقلٌ منفعل»، وأن العقل الإلهي هو «العقل الفعال».

فالعقل البشـري – من حيث هو منفعل – قوةٌ بالذات يخرج إلى الفعل بوساطة ما هو فعلٌ بالذات؛ والعقل الإلهي – من حيث هو فعال – فعلٌ بالذات، وبفعليته تتيسر سائر الأفعال في العالم.

فهذا هو موجز مذهب **زاباريلا**، وهو في جوهره مذهب **أرسطو**.

غير أن هذا المذهب كان يولد إشـكاليات جليلة حول الكيفية التي يؤثر بها العقل الإلهي – الذي هو فعلٌ بالذات – في العالم بوجه عام، وفي العقل البشـري بوجه خاص.

فأما بالقياس إلى العـالم بوجه عام، فإن **البادواني** – مع التزامه بحدود العلم الطبيعي – يثبت «العقول الثواني» باعتبارها قـــوى مخصـوصـة متكافئة لتحريك الأفلاك المخصـــوصـــة، ويثبت «العقل الأول» الذي لا يحرك الفلك الأول فحسب، بل يحرك الجرم السماوي بكليته، بل والعالم بأجمعه؛ وهذا العقل هو العلة الأولى لسائر الأشياء.

ويلاحظ – كعادته – أن هذا النظام القائم على عقول متكاثرة يرأسـها عقلٌ أول يحرك الكل بقدرته السارية في المظاهر، إنما يلمح إليه العلم الطبيعي إيماءً، ويترك للمتافيزيقا استيفاء البحث فيه استقصاءً.

ومـــع أن **زاباريلا** يبدو وكـــأنه يريد إفساح مجال فسيح للمتافيزيقا في علم الطبيعة، إلا أنه في حقيقة أمره يؤثر النظر الفيزيائي على النظر المتافيزيقي في أبحاث الطبيعة؛ ولهذا يحل مســـائله بالمعنى الطبيعي الفيزيائي، مفســـحاً للمتافيزيقا لا بعبـــارة جافة كما يفعل بعض المعاصرين، بـــل بأسلوب أديب ومحتفل.

ومن هنا، فإنه في هذه المسألة لم يستطع التخلي عـــن الرشدية، كما لم يستطع قبولها إلى حد القول معها بوجود عقل آخر يسيطر على الكرة البشرية يضاف إلى العقول المحركة للأفلاك.

وهو في هذا الموضع يناهض الرشدية مناهضة حاسمة، مبيناً في الفصل الثاني عشـــر من كتاب «في العقل الفعال» أن مذهبهم مخترع ومباين للأصـــول الأرسطية.

غير أنه لما كان قد ســـلم بأن **أرســـطو** لم ينكر وجود عقول ثوانٍ بعدد الكواكب (وهو المقصـــد الذي يلوح به المقالة الثانية عشـــرة من كتاب ما بعد الطبيعة)، وكان قد أظهر ميلاً للرشدية في هذه الأبحاث، فقد كـــان يلزمه القول بعقل آخر يختص بالسيارة الأرضية.

وقد أثبت هذا **الأستاذ البادواني** وجود هذا العقل الأخر وجعله هو «العقل البشري»؛ وأما هل أثبته بالمعنى الرشدي أم بالمعنى الألكسندري، فهذا ما سنبينه عند انتقالنا من كتبه الطبيعية إلى كتبه النفسانية.

وقبل أن أترك تصانيفه الطبيعية، تجدر الإشارة إلى ملاحظات كليّة، منها: أن الفضل الأكبر **لزاباريلا** ليس في العلم الطبيعي؛ فإن مجلس الشيوخ البندقي حين ندبه تدريس المنطق أولاً ثم الفلسفة الطبيعية ثانياً - كما يرويه **ريكوبوني** - قد صرفه عن أبحاث المنطق التي ظهرت فيها براعته الكبرى.

وكان **ريتر** - بعد أن أقر بحق بأن **زاباريلا** كان يعد **أول مناطقة عصره** - قد أضاف: «غير أنه كان أشد شغفاً بالطبيعيّات الأرسطية».

وهذا الحكم من المؤرخ الألماني غير سديد، بل هو يناقضه بنفسه بعد صفحات يسيرة حين يقرر أن **زاباريلا** كان يعتز بتصانيفه المنطقية غاية الاعتزاز.

والحقيقة الهادية هي أن صاحبنا اشتغل بالعلم الطبيعي والصناعة المنطقية بشغف متكافئ؛ غير أنه في المنطق كان أعظم ابتكارًا وأصالة، ولهذا كانت شهرته فيه أطير وأسنى.

وأما في العلم الطبيعي، فقد كان مرامه استخلاص الآراء الأرسطية أصح تأويلاً.

ومن هنا، فإن الطبيعة عند **زاباريلا** – كما هي عند **أرسطو** – تنتظم أصلين متقابلين هما «الوجود» و«العدم»؛ لأن الحادثين الكليين فيها، أعني الكون والفساد، أحدهما «انتقالٌ من العدم إلى الوجود»، والأخر «انتقالٌ من الوجود إلى العدم».

ومن ههنا أيضاً كان الموضوع المشترك لهذين الطرفين المتقابلين – أعني العدم والوجود، أو بالعبارة الأرسطية: القوة والفعل، والمادة والصورة – هو الحركة.

فلذلك اتفق الحكيمان – الإيطالي واليوناني – على حد الطبيعة بأنها: «مبدأ أول للحركة والسكون»، حركةٍ منفعلةٍ وفاعلةٍ على السواء؛ أما الانفعال فلجهة المادة التي هي القبول بالذات، وأما الفعل فلجهة الصورة التي هي الفعلية والفاعلية بالذات؛ وهي بذاتها تعود فتصير موضوعاً للانفعال عند اتحادها بالمادة.

وجميع الحركات المقارنة للطبيعة عند **أرسطو** إنما تجري على وفق الوسائط والغايات؛ فالوسائط هي المواد المختلفة، والغايات هي الصور المتنوعة.

وكان **أرسطو** قد قرر في المقالة الأولى من «كتاب ما بعد الطبيعة» أنه استكمل المذهب في علل العالم ومبادئه بالقياس إلى من تقدمه، حين أضاف العلة الغائية إلى العلل المادية والفاعلية والصورية التي استنبطوها.

والإحاطة بهذه العلل الأربع ليست مقصورة على المتافيزيقا وحدها، بل هي من شأن العلم الطبيعي أيضاً؛ إذ النظر فيها يلزم الفلسفة الكلية والفلسفة الطبيعية على السواء.

غير أن **لزاباريلا** رأياً آخر في هذا الباب؛ فهو يرى أن الاستدلال بالعلل الغائية أجنبي عن العلم الطبيعي، إذ لا يقف الفيلسوف الطبيعي على المحرك الأول من جهة كونه علة غائية.

ونحن وإن لم نصل بعد إلى عصر الفلسفة الحديثة التي حسمت أمر الغايات العرضية ونفتها باستنادها إلى رأي **فرانسيس بيكون**، إلا أن كلام **زاباريلا** يُعد إرهاصاً وتوطئة لهذا المذهب المحدَث.

ومما لا سبيل إلى إنكاره أن العلل الغائية وإن كانت تتسنم ذروة عالية في كتب **أرسطو** الطبيعية ويترقى بها إلى إثبات المحرِّك الذي لا يتحرك باعتباره الغاية القصوى؛ فإنها مقصاة ومطروحة في أبحاث **زاباريلا** الطبيعية، حيث يرى

وجوب الاقتصـار في العلم الطبيعي على البحث في العلة الفاعلية للحوادث دون علتها الغائية.

وهذا التباين بين الأستاذ وتلميذه ليس بالأمـــر الهين؛ وأنا في هذا النزاع مع **المعلم الأول أرســطـــــو**، لإيماني بأن العلم الطبيعي – كيـــــلا يلتبس بالفيزياء التجريبية المجرودة – لا يستغني عن العلة الغائية، وقد بينت ذلك في موضع آخر بإفاضة، وحسبي هنا الإشارة إليه دون قطع أصل البحث.

وينبغي أن ننبه في هذا المبحث الطبيعي نفســه على أمر جليل آخر؛ وهو أن عقلاً كهذا **الحكيم البادواني** قد أذعن للنزعات الفلسـفية الجديدة التي ناهضـت النظرية الأرســطية في العلل الغائية، في حين لم يتأثر بالآراء الفيزيائية الفلكية الجديدة التي أوشكت أن تهد صرح الفيزياء الأرسطية من قواعده.

فإن **نيكولاس كوبرنيكوس** – الذي ألمّ ببادوفا كما قدمنا – قد وضــع رسالته الباهرة في «حركات الأفلاك السماوية» (المطبوعة سنة ١٥٤٣م)، فزعزع القواعد الأولى للهيئة والفيزياء الأرسطية وأبطل تفاريعها.

ومع ذلك، فإن **صاحبنا البادواني** لم يظهر في تصانيفه الطبيعية أي شعور بهذا التبديل العظيم؛ ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن **بيكون** نفســه لم يلتفت بعده إلى النظام الكوبرنيكي، وعده إحياءً للمذهب الفيثاغوري البائد.

وأمـا **جوردانو برونو** - الذي جاء بعد **زاباريلا** وقبل **بيكون** - فقد فطن إلى خطر النظر الكوبرنيكي ونصر حجته واستهام به، ونشر أصوله بين علماء لندن وأوكسفورد.

بل إن برونو - بما فطرت عليه نفسه من الابتكار والاستقلال - أدرك أن المتافيزيقا الحديثة الموازية للهيئة الكوبرنيكية يجب أن تنظر إلى العالم كـ «معلول غير متناهٍ لعلة غير متناهية».

وأما **يعقوب زاباريلا**، فكان أشد اهتماماً بالاعتبار والاستقراء منه بالحدس والتخمين في أحوال العالم؛ فقنع بتقريب الحقائق الثابتة في عصره في الفلسفة الطبيعية، ونفى عنها مبدأ الغائية لشدة نزوعه إلى الوقوف عند الظواهر الحسية والمشاهدات.

وهو بهذا الصنيع يُعد إماماً وسلفاً لجميع أصحاب المذهب الوضعي المعاصرين، الذين يناهضون القول بالعلل الغائية جازمين.

الباب السادس

وأما في تصانيفه النفسانية، فقد أخذ **زاباريلا** على عاتقه مهمةً شريفة وإن كانت شاقة، وهي استخلاص مراد **أرسطو** وتأويل كلامه بالنظر في الشروح الثلاثة: اليوناني والعربي واللاتيني.

وكان **أرسطو** قد حدَّ النفس في الفصل الأول من المقالة الثانية من «كتاب النفس» بقوله: «النفس هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

والجسم الطبيعي ذو الحياة بالقوة هو كل جسم ذي آلات، ولذلك كان حده للنفس كليًا ينتظم كل جسم آلي، نباتيًا كان أو حيوانيًا أو ناطقًا.

والنفس كمال أول للجسم الآلي لأنها صورته المقومة وعلة غايته؛ إذ لفظ «الكمال» [الإنشائية/ الإنشالاشيا] في أصله اللغوي يفيد ما به تمام الشيء وحصوله في غايته.

والكمال عند **أرسطو** يرادف الصورة؛ ولذا يسمى النفس كثيراً «صورة الجسم»، بل إن لفظ «الصورة» وقع بدل «الكمال» في طبعات عتيقة لكلام **أرسطو** في هذا الموضع المذكور.

ويظهر أن **أرسطو** كان آثر استعمال لفظ «الكمال» في باب النفس؛ لما فيه – كما نبه **زاباريلا** – من «دلالة إضافية» تنبئ عن فعل متوجه إلى إخراج ما في مادة الجسم من القوة إلى الفعل.

ولما كانت المادة إنما تشتمل بالقوة على الكمال الذي تفيضه عليه النفس بالفعل، وكانت هذه القوة تختلف باختلاف المراتب، فلزم ألا تفيد النفس كمالاً واحداً متماثلاً في جميع المظاهر.

فبين القوة والفعل – أو بين المادة والصورة – تكافؤ وتناسب وترتب في الدرجات عند **أرسطو**.

ومن ههنا كانت النفسانيات الأرسطية تبشيراً بـ «علم النفس المقارن»؛ إذ النفس فيها قوة تتدرج في النمو والارتقاء على وفق تدرج البدن وارتقائه في الأعيان.

وأمهات أجناس الأجسام عند **أرسطو** هي: غير العضوية [الجامدة] والعضوية [الآلية].

فالأجسام غير العضوية هي أدنى الدرجات، والبدن الإنساني هو أعلاها، وما بينهما يتدرج من الأجسام النباتية إلى الحيوانية.

فإذا تقرر هذا، فالمواد غير العضوية تخرج من القوة إلى الفعلية النباتية بوساطة النفس النامية [الغاذية]؛ ثم الأجسام النباتية تخرج من القوة إلى الفعلية الحيوانية بوساطة النفس الحساسة؛ ثم الأجسام الحيوانية تخرج من القوة إلى الفعلية الناطقة بوساطة النفس الناطقة [العاقلة].

فمتى انتهى الارتقاء إلى البدن الإنساني الناطق، وقف التدرج؛ لأن الكائن الناطق – وهو الإنسان – هو الغاية القصوى للصور الجوهرية الجسمانية.

ولكن **أرسطو** متى بلغ القول في الإنسان، تردد وتحير! ولا عجب في ذلك؛ ألا ترى الفلسفة المعاصرة تردد في هذا المضمار عينه؟ فكأنه أراد أن يجعل الإنسان برزخًا بين الأرض والسماء، لا يمحض إلى الأرض ولا يخلص إلى السماء! فمن جهةٍ، النفس التي تدبر الإنسان هي أعلى الصور الجوهرية الجسمانية؛ ومن جهة أخرى، هي أدنى الصور الجوهرية المجردة [المفارقة].

فالنفس الإنسانية من حيث هي أعلى صورة جسمانية متصلةٌ بالعالم المادي السفلاني وملتبسة به؛ ومن حيث هي أدنى صورة مجردة مباينةٌ لهذا العالم السفلاني ومترقية إلى العالم العلي المفارق.

وهذه المقدمات الأخيرة لا تجدها صريحة بلفظها في كلام **أرسطو**؛ ولذلك قلنا إنه متى بلغ الإنسان في تدريجه الاستحالي تردد وتحير.

ويبدو هذا التردد جلياً في المقالة الثالثة من «كتاب النفس»، وهي المقالة التي أجهدت أفكار الشراح الأقدمين والمحدثين، ومنهم **حكيمنا البادواني يعقوب زاباريلا**.

إن المسألة في النفس الناطقة المختصة بالإنسان قد تقررت على ثلاثة وجوه: فمنهم من ذهب إلى أنها «صورة مقومة» [منطبعة] في البدن؛ ومنهم من ذهب إلى أنها «صورة مدبرة» [مفارقة / قائمة بالذات] للبدن؛ ومنهم من جمع بين القولين فعدها بحسب اعتبارٍ «صورةً مقومة»، وبحسب اعتبار آخر «صورةً مدبرة».

وينبه **يعقوب زاباريلا** إلى أنه لا نزاع عند **أرسطو** في أن النفس بوجه عام – من حيث هي كمال أول للجسم – هي صورة مقومة له؛ لأنه يسميها كمالاً، وكمالاً أول، وكمالاً أول لجسم طبيعي، وإنما وقع النزاع والتردد في «القوة العاقلة» ووظيفتها، وفي هذه الوظيفة يورد **زاباريلا** أمهات المذاهب كما لخصها **مارسيليو فيتشينو**، ثم يعقب عليها بالتنقيح والتهذيب، ليستخلص بعد ذلك اختياره الخاص.

كتب **مارسيليو فيتشينو** مشيراً إلى آراء الحكماء في النفس الناطقة: «زعم **ألكسندر** أنها صورة مقومة انطباعية تعطى الوجود للبدن فحسب؛ وزعم **ابن رشد** أنها صورة مفارقة مدبرة تستعمل البدن فقط؛ وأما **أفلاطون** فجمع بين الأمرين، إذ رأى أن النفس تكمل البدن، ومتى أكملته استعملته وآلته».

ويصرح **فيتشينو** بأن مذهب أفلاطون هو المذهب الوسط المصلح بين الطرفين.

وأما **زاباريلا**، فيظهر ميلاً إلى قبول هذا المذهب الوسط، ولكن بعد تصحيح التقارير المنقولة عن طرفي النزاع (**ألكسندر** و**ابن رشد**) وعن المذهب المتوسط الأفلاطوني.

فيكتب **زاباريلا**: إن ألكسندر لم ينكر أن النفس العاقلة تدبر البدن وتستعمله، فلم يكن التوسط عند **أفلاطون** لهذا المعنى؛ وإنما لب المسألة أن **ابن رشد** يرى النفس العاقلة مجردة عن البدن لا تفيد الإنسان وجوده الجوهري، بل تدبره فحسب، بينما يرى **ألكسندر** أنها تدبر البدن وغير مجردة ولا قابلة للتجريد والمفارقة عنه؛ وأما **أفلاطون** فيرى أن النفس العاقلة ليست مجردة عن المادة إلى حد ألا تفيد الإنسان وجوده، بل هي مفارقة من جهة كونها محيطة بالبدن وحاكمة عليه وقابلة للمفارقة والتجرد عنه.

ويحسن أن نضيف هنا أن **زاباريلا** - حرصاً منه على الأمانة في نقل الآراء - أنكر على الرشديين مبالغتهم وتحريفهم لمذهب إمامهم [**ابن رشد**] حتى صاروا عنده موضعاً للضحك؛ إذ نسبوا إلى **ابن رشد** أن جميع قوى النفس تتطرق من الخارج، مع أن **ابن رشد** إنما تردد في القوة العاقلة وحدها – كما وقع **لأرسطو** سواء بسواء - لأن أفعال القوة العاقلة لا تظهر لها مشاركة ولا انطباع في الآلات الجسمانية.

وبعد أن وفّى الشراح حقوقهم كعادته - مستعيناً بما يراه حقاً في كلامهم - مال إلى المذهب الوسط الأفلاطوني على هذا النحو: أن النفس الناطقة من جهة تعلقها الشديد بالبدن الحي هي «صورة مقومة» [منطبعة فيه]، ومن جهة بعض أفعالها التجردية هي «صورة مدبرة» [مفارقة].

وكان **زاباريلا** شديد الحرص على إثبات كونها صورة مقومة بالقياس إلى البدن؛ لأنه لو جعلها صورة مدبرة مجردة من كل وجه، لم يتشخص منها مع مادة البدن «ذات شخصية متميزة بذاتها متكثرة بعدد أفراد الإنسان».

فيكتب رداً على **الرشدية**: إن العقل صورة مقومة بها يصير الإنسان إنساناً، ويلزم من ذلك تكثره وتعدده، فلا يجوز أن يكون عقلاً واحداً بالعدد لسائر أفراد النوع الإنساني.

ويضيف قائلاً: لو كانت النفس واحدة بالعدد في جميع الناس، لكان الناس كلهم إنساناً واحداً، ولكنتُ أنا إياك وأنت إياي! وهذا محال وبطلان لا يتصوره عقل.

وهو لا يرتضي المحاولة التوفيقية التي جاد بها بعض الرشديين - كـ «أكيليني» - حين زعموا أن التكثر إنما يقع في التعقل والتفكير، فيكون تعقلي غير تعقلك؛ إذ يلاحظ **زاباريلا** أنه متى أُقرت الوحدة العددية للنفس العاقلة، بطل تكثر التعقل أو أضحى عسير الشرح والبيان.

ومن جهة أخرى، فإن النفس الناطقة يمكن وصفها بأنها «صورة مدبرة» [مفارقة]، لا بالنظر إلى الأفعال التي تشارك فيها الآلات الجسمانية - كالحس والتخيل والذكر وما جرى مجراها - بل بالنظر إلى الأفعال العالية التي لا تؤثر فيها الآلات البدنية تأثيراً مباشراً.

فإن الإنسان - سوى إدراكه للمحسوسات الجزئية - يعقل المعقولات الكلية، ويعقل المحسوسات نفسها تحت «صور معقولة تجريدية».

ففي هذه الأفعال العالية تكون النفس معانةً بعقل مفارق، ويمكن القول إنها صورة مدبرة؛ لا بمعنى أنها تنقلب في ذاتها صورة مدبرة بعد أن كانت صورة مقومة (إذ هي مقومة بالذات والجوهري لا ينقلب)، بل بمعنى أن هناك نوراً

عقلياً يفيض عليها من الخارج يجرى مجرى الموضوع المعقول، فيعينها في أفعالها التجردية.

فهذا هو موجز النظرية النفسانية عند **يعقوب زاباريلا** في النفس الناطقة.

وهي النظرية التي أيد حجتها بآراء الشراح اللاتين - ولاسيما **القديس توما الأكويني** - ووازان بينها وبين ما نصر حجته سلفه **بيترو بومبوناتزي** ومدحه عليه.

ومع هذا الغموض والإبهام الذي اعترف به **يعقوب زاباريلا** في مذهب **بومبوناتزي**، فقد استُغل ذلك في إشاعة التأويلات المتناقضة التي يراها اليوم أستاذانا الفاضلان المتبحران في هذه الأبحاث - أعني **فيورنتينو وفيري**.

وأما بالعودة إلى حكيمنا **زاباريلا**، فنلاحظ أنه - على خلاف **بومبوناتزي** - استفرغ وسعه وسعى جاهداً لنفي كل إبهام وتردد عن مسألة «النفس الناطقة».

وكان قد قرر في تصانيفه الطبيعية أن الإله هو «العقل الفعال»، كما أثبتنا ذلك آنفاً، وأما «العقل البشري»، فهو بالذات والجواهر «عقل منفعل» لا ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بمحرك يحركه، وهو العقل الإلهي الذي هو فعلٌ بالذات.

ومتى تقررت هـذه الأصـول، فـإن: «العقـل الفعـال إنمـا يؤثر بـاعتبـاره موضوعـًا معقولاً لا باعتباره عقـلاً ذهنيـًا، وتأثيره إنمـا يقع على طريقة المجرى والموضوع المعقول».

فلماذا اشـترط **زاباريلا** هذا القيد وتحرز هـــذا التحرز؟ سبب ذلك أنه لما جعل النفس الناطقة «صـورة مقومة» للإنســان، خاف أن يرفع رســمها ويذيب حقيقتهـا إن هو أطلق القول بفيض التـأثير الإلهي في نفوســنـا، حتى ينتهي إلى الزعم بأن العقل الفعال يعقل فينا بذاته كعقل.

ولهذا زاد مبينـًا: «إن العقل الفعال لا يخلق فعــل التعقل في العقل المنفعل مباشـرة، بل العقل المنفعل هو الذي ينشـئ فعل تعقله متى حكم على «الصـورة المنطبعة التي تلقاها».

وهذه الصـورة المقبولة إنما هي «الصـورة الخيالية» التي أشـرق عليها النور العقلي الصادر من العقل الفعال، فاستحالت معقولة بالفعل.

واليوم نظن أننا قد استغنينا بالكلية عن هذه الأبحاث النفسانية العميقة؛ فلم يعد لأحد حديثٌ عن «الصــورة المقومة» و«الصــورة المدبرة»، ولا عن «العقل الفعال» و«العقل المنفعل»، ولا عن «الصور المطبوعة» و«الصور المنشأة».

غير أنه وإن طُرحت هذه الألقاب والاصطلاحات جانبًا، فإن المسائل والمطالب الجليلة التي اشتملت عليها لم تُطرح ولم تُحل بعد.

فالفلسفة المعاصرة – شأنها شأن فلسفة المدرسية وفلسفة عصر النهضة – لا تزال تتردد وتحار في أمهات هذه المسائل النفسانية.

وإن أشد غلاة المذهب الحسي وأصحاب النظر المادي في عصرنا لم يقولوا بعدُ القول الفصل في حقيقة الإنسان؛ إذ إن حياته الروحية – بما تشتمل عليه من الخصائص الباهرة، وعلى رأسها «شرف الشعور بالذات» [الوعي] – لا يمكن أن تتولد عن صورة أخص وأدون من المستوى الإنساني.

فهؤلاء القوم قد عاودهم التردد والتحير الذي وقع فيه **أرسطو** وأكابر تلامذته؛ فعلى سبيل المثال، فإن **تشارلز داروين** – حتى في كتابه «نشأة الإنسان» – يضع أَمَداً بعيداً وفجوةً عميقة بين أرقى الحيوانات وأدنى أفراد البشر؛ ومع ذلك فهو يرجو أن يتكفل العلم في المستقبل بتمهيد هذه الفجوة وجسرها! ولعل سكوته وصمته عن هذه المسألة في كتابه الآخر «أصل الأنواع» كان أبلغ بيانًا وأعظم دلالة من هذا الرجاء والأمل الذي تعلق به هذا العالم الطبيعي المرموق بعد ذلك.

وأما **هربرت سبنسر**، فيرى أن كنه النفس - ككنه المادة سواء بسواء - مما لا سبيل إلى الإحـــاطة به ولا يقع عليه العلم أبداً؛ ومع ذلك فهو يقرر أن الحياة العاقلة إنما هي «حصيلة ونتيجة» لقوى باطنة وظاهرة فيزياوية وكيمياوية تجري في حركة بالغة التعقيد والتركيب.

غير أننا نجد في حقيقة حياتنا العاقلة - ولاسيما في مقام الوعي والشعور - قوةً واحدةً ساطعةً، هي كما قال **دانتي**: «ترتد على ذاتها وتنعطف عليها»، فتصير هي الفاعل والموضوع جميعـًا في نداءاتها الباطنة الشريفة: «أنا أحس، أنا أعقل، أنا أُريد».

بل إن من أشد القضايا خفاءً وعسراً على الشرح والبيان عند **داروين** نفسه، هو هذا الشعور الوجداني الباطن: «أنا يلزمني ويجب عليّ»!

وعلى كل حال، فلنفرض أن حياتنا العاقلة إنمـــا هي «حصـيلةٌ ونتيجة»؛ فحينئذ ترد إلى معلولٍ يلزم طلب علته من موضع آخر.

أفتوضع هذه العلة في «الارتقاء والتطور»؟ إننا بهذا اللفظ المحدث نُرَد إلى القول بالصدور عن طريق «الاستحالة والتغير»، وهي المسألة التي شغل بها أصحاب الفلسفة المدرسية وحكماء عصر النهضة مقتفين أثر **أرسطو**، وهي الاستحالة التي لم تستطع قط أن تعبر بالوجود من عالم الظاهر بغير شعور إلى

عـالم البـاطن ذي الشــعور والتفطن! وذلـك أن «التغير» و«الارتقـاء» كلاهمـا يستلزمان موضوعـًا أو مادة تستحيل بوساطة «علة فاعلة»، فتخرج من القوة إلى الفعل.

ولم يسـتطع أصـحاب المدرسـية ولا حكماء النهضـة الوجدان لهذه العلة الفاعلة في الأجســام والماديات، فلجأوا في شــأن النفس الناطقة إلى إثبات صدورها طريق «الإبداع والخلق»، وهو البحث الذي تولد عنه النظر في «الصورة المقومة» و«الصورة المدبرة».

فهل استطاع علم النفس الحديث الوجدان للعلة الفاعلية لنفسنا الناطقة في الماديات والأجسـام؟ إن **داروين** – كما قدمنا – ينتظر هذا الكشـف من مسـتقبل مبهم غير معلوم؛ و**ســبنســر** يناقض نفســه في جوهر أمره، فتارة يقرر الجهل السـرمدي بالمادة والنفس جميعـًا، وتارة يجعل النفس «حصـيلة ونشـأة» متولدة عن المادة! وعلى رأيهما يجــري جمهرة أصـحاب المذهب الحسـي والمادي المعاصرين.

فيظهر من ذلك أن علم النفس المعاصــر – وإن كان قد تقدم نزاً عن علم النفس القديم في تحليل الظواهر والوقائع – لا يزال يتخبط في نفس المضــايق والأحراج متى وردت أمهات المسائل الباطنة.

وهل أصحاب المذهب المثالي والمذهب الروحي المعاصرون في حالٍ أفضل من أصحاب المذهب الحسي والمادي إن نحن وازناهم بالحكمة التي نحن بصدد بيانها؟ إن النفس الناطقة عند المثاليين والروحيين لا تتولد عن تركيبات مادية، بل تصدر عن حركة وجريان أصله عند المثاليين محض عقلي [إيديالي] محايث للطبيعة وسارٍ فيها، وعند الروحيين هو أصلٌ عقلي وحقيقي جميعًا، شاعر بذاته، ومباينٌ للطبيعة ومفارق لها.

فعند المثاليين تتدرج الفاعلية العقلية السارية في الطبيعة شيئًا فشيئًا حتى تبلغ التعقل لذاتها والشعور بوجودها، فتصير روحًا؛ وأما عند الروحيين، فإن الفاعلية الحقيقية والعقلية المباينة للطبيعة تتخصص وتخلق الروح في الإنسان متى تكوّن البدن بالتولد والولادة.

وأيًا كان القدر الذي نريد إسباغه على هاتين الفرضيتين - مما لا نطيل الفحص عنه الآن - فالمحقَّق أن أبحاث «الصورة المقومة»، و«الصورة المدبرة»، و«العقل المنفعل»، و«العقل الفعال» التي أهاجت الفلسفة المدرسية وفلسفة النهضة، داخلةٌ في طياتهما وملتبسةٌ بهما.

فالنفس الناطقة عند الفريقين (مع يسير استثناء عند الروحيين) هي «صورة مقومة» لأبداننا، وهي صورة غير مادية عند كلي الفريقين.

غير أن مسألتي «الصورة المدبرة» و«العقل المنفعل» لا معني لهما عند المثاليين؛ لأن النفس الناطقة عندهم فاعلية باطنة تنشئ كل شيء من ذاتها بغير معونة ولا تأثير خارجي.

وأما عند الروحيين، فهذه المسائل لا تزال ذات خطر بالغة وشأن جليل، كما كانت عند أهل المدرسية وحكماء النهضة وحكيمنا **زاباريلا** سواء بسواء.

وإن هذه المقايسة التي أشرنا إليها بين الآراء النفسانية في الأعصار الخالية وفي عصرنا هذا، ستكون - كما أرجو - غير مقصورة على النفع، بل واجبة لزومية.

وقد قال بعضهم إن القرون الوسطى - التي شاركها عصر النهضة في بعض أحواله - ليست هي العصر الذهبي لعلم النفس.

وأنا أوافقه على ذلك بالكلية، بل يوافقه فيه من يلوذ بالفلسفة المدرسية.

ولا ريب في أن العصر الذهبي لعلم النفس إنما هو عصرنا هذا، وهو مما يُحمد له ويتمدح به.

وإني لأستشرف آفاقًا أسمى للفلسفة متى رأيت هذا الإكبار والتوقير الشديد للأبحاث النفسانية اليوم؛ إذ إن عليها يتوقف مصير المنطق والمتافيزيقا والأخلاق، وهي أمهات العلوم الفلسفية وأجل أركانها.

ومما يقوّي رجائي أن علم النفس المعاصر - بخلاف العلوم النفسانية في الأعصار السالفة - قد أخذ منهجًا أقوم، إذ التحم بالعلوم الوضعية القريبة منه التحامًا جازمًا، دون أن يفسد مباحثه بأحكامٍ نظرية ومتافيزيقية مسبقة.

غير أنه لا ينبغي أن يُظّن أن علم النفس قد تجاوز بالكلية أو تبدل عنده تلك المسائل الشاقة التي شغل بها الحكماء ابتداءً من **أرسطو** وإلى **زاباريلا**؛ وهي الحقيقة التي تسفر عنها المقايسة المذكورة، والتي لم أُرِد إغفالها لسأمي من رؤية جمهرة الناس يعدون علوم أولئك القوم مجرد حشوٍ مدرسي لا طائل تحته.

الباب السابع

ونتنقل الآن من التصـانيف الطبيعية والنفسـانية إلى «الكتب المنطقية» لحكيم بادوفا.

ولقـد أقر له أنداده المعاصـرون - حتى من أصـحاب الأقطار الأجنبية - بفضل عظيم ومقام عليّ في الأبحاث المنطقية.

ومن ذلك أن **كيكرمان الألماني** - وهو معاصـر **لزاباريلا** - صـرَّح بأن منطق **زاباريلا** هو خير هادٍ للعقل البشري وقائدٍ لفكره.

وكثيراً ما يعتذر هذا **الحكيم البادواني** عن تطويله وإسـهابه في المنطق، ملجَأً إلى ذلك بما يورده من المعاني المبتكرة والمطالب المجددة.

وهو وإن كان لا يطرح **أرسطو** في المباحث المنطقية، إلا أنـه يتأول كلامه بحرية أوسـع وأفسـح مما تراه في أبحاثه الطبيعية والنفسـانية، بل إن التأويل عنده كثيراً ما يستحيل إلى تنقيح وابتكار.

وبالجملة، فإنك تلمح بجلية في كتبه المنطقية أن العصر القديم والوسيط يجنحان إلى المغيب والغروب، وأن العصر الحديث - الذي يتألق بنور المناهج والاستقراء - قد أشرقت شمسه لتضيء آفاق العلم.

ولقد كانت الآراء في «الصناعة المنطقية» في عصر **زاباريلا** شديدة الاضطراب والخلط؛ فمنهم من عد المنطق «علماً نظرياً»، ومنهم من عده «صناعة عمليّة» [فناً]، ومنهم من نفى عنه العلمية والصناعة وجعله «قوة جبلية» [ملكة]، ومنهم من طرح هذه الاعتبارات وجعله «آلة مجردة».

ولما رأى **أستاذنا البادواني** هذا الارتباك الخالع، جزم بأن المنطق «**صناعة آليّة**»، وأدرج تحت هذا الحد مفهومي القوة والآلة.

فالمنطق ليس بعلم؛ لأن العلم إنما هو التصديق الجازم الثابت الصادق بالموجودات اللزومية الضرورية؛ والمنطق لا ينظر في الأعيان الضرورية، بل موضوعه الأمور «الجائزة والاعتبارية»، فالمنطق لا ينظر في «المعقولات الأولى»، بل يقتصر على «المعقولات الثانية».

والفرق بين المعقولات الأولى والمعقولات الثانية هو: أن المعقولات الأولى هي المفاهيم الذهنية المطابقة للحقائق العينية في وجودها الذاتي

الضـــروري؛ وأما المعقولات الثانية، فهـــــي مفاهيم اعتبارية مجردة، وهـــــي معقولاتٌ للمعقولات، وأفكارٌ للأفكار.

فالصـــناعة المنطقية بأســـرها إنما تجري في المعقولات الثانية؛ ولما كانت هذه المعقولات اعتبارية غير ضرورية في وجودها الخـــارجي، لم تدخل تحت حدِّ العلم الذي لا يبحث إلا في الضروريات.

وبالعبارة المحدثة نقول: إن المنطق عند **زاباريلا** لا يبحث في الفكـــــر من جهة مادته العينية المعقولة، ولا من جهة القوة العاقلة الباطنـــة؛ بـــل يبحث في الفكر من جهة صورته التجريدية، وهي صورةٌ اعتبارية لا لزومية.

فالمنطق – من حيث هو صـــناعة – يمكن وصـــفه بأنه علمٌ، ولكن بهذا الاعتبار: أنه لما كان قوة وآلة للقياس والاستدلال، فهو ينطبق على العلوم فيولد العلوم.

ولهـذا يصـــح قول **زابـاريلا**: «وهـل العلم الطبيعي إلا منطقٌ مُطبَّقٌ على الأعيان الطبيعية؟».

ومن هنا يحد المنطق بـــأنه: «ملكةٌ عقليةٌ وآليّة تفترض وتصنع المعقولات الثانية على مفاهيم الأشـــياء، لتكون كفيلةً بالتعريف بالحق وميزه عن الباطل في كل مطلب».

وفي هــذه التقريرات المنطقية التي أوردها **زاباريلا** أفكــارٌ سديدة وحقائق صريحة لا تمس.

ولا يســع أحداً أن ينكر أن المنطق إنما ينظر في المعقولات المجردة التي يسميها **زاباريلا** «المعقولات الثانية»، إن نحن أقررنــا بالرأي القائل – منذ عهد **كانط** – بأن المنطق يجب أن يكـون «منطقـًا صوريـًا» لا منطقـًا ماديـًا.

ومتى حاول محـاولٌ تجريد المنطق ليجعله علمـًا ماديـًا أو علم عين، خرج المنطق عن كونه آلةً صــالحةً للعقل لضــبط المعارف وتنقيحها، واســتحال إلى علمٍ جزئي أو إلى متافيزيقا؛ كما صــنع **هيجل** في كتابـــه «علم المنطق»، أو إلى رياضيات؛ كما صنع **ويويل** في كتابه «البيان المجدد».

غير أن حكيمنــا **زاباريلا** يصرح مراراً بأنه يريد الاعتصام برأي اليونــان في هذه المسألة دون اللاتين؛ أعني دون اللاتين الذين مالوا إلى جعل المنطق علمـًا جزئيـًا، ومع اليونان الذين عدوه «أورغانونـًا» كليـًا وآلة سائر العلوم.

وأنا أذهب مذهب **زاباريلا** في هذا الاختيار ولكن بقيدٍ وتحديد؛ فالمنطق الذي يراد منه تقويم الفكر وهدايته يجب أن يكون صوريـًا، أي يبحث في أشكال الفكر الخالصة من جهة اتساقها الكلي.

ومع ذلك، فقد وجـــدتُ دائمـًا عسـراً شـديداً في الاقتناع بأن هذه الصـور الفكرية يمكن فصــلها بـالكلية عن العـالم الخـارجي المطـابق لهـا! ومتى وقع الفصل التام بينهما، تطرق الاعتساف والتحكم المحض إلى المنطق الصوري لا محالة.

والفضــل **لزاباريلا** في أنه كشــف عن أن المنطق الصــوري – الذي يســميه الكلي – يجري في المفاهيم المجـــردة، واعتدها اعتبارية لكونه فصـلها عن كل ارتباط بالعالم العيني.

غير أن العسر المنهجي يكمن في إعلان كون المنطق اعتباريّـًا بالكلية، دون تعريض حقيقته النظرية وفائدته العملية للخطر العظيم! ومن مناقبه كذلك أنه عد المنطق صـناعة مجردة متى عري عن المواد الضـرورية؛ غير أن العسر يرجع مرة أخرى في إثبات كون المنطق صـناعة رصـينة لتقويم العلوم، دون أن يخالط هذه الصناعة شيءٌ من الضرورة والعلمية!

و**أرســطو** نفســه – الذي يقتفي **زاباريلا** أثره في أكثـــر تعاليمه – لم يفصـل بالكلية بين الصـناعة والعلم؛ فإنه بعد أن تقرر عنده أن التجربة والصـناعة والعلم متقاربة، يلاحـــظ أن التجربة لكونهـــا تنظر في الجزئيات والصـــناعة تنظر في الكليات، فالصناعة أحرى بأن تسمى علمـًا من التجربة.

وعلى كل حال، يُـمتدح **الأستاذ البادواني** لسعيه - بعد **أرسطو** - في تحديد تخوم المنطق دون الخروج عن المذهب الأرسـطي؛ وهي المحاولة التي نهض إليها **كانط** بعد ذلك بعصور دون أن يقصد الخروج عن منطق **أرسطو** أيضـاً.

غير أنه يلوح لي أن هذين الحكيمين - في القرن السـادس عشـر والقرن الثامن عشـر - متى أرادا إصـلاح المنطق الأرسـطي، قد أبعداه إبعاداً شـديداً عن العالم العيني المادي.

وهذا الإبعـاد عند **كانط** لازمةٌ سـديدة لنظامه الفلسـفي بكليته؛ وأما عند **زاباريلا**، فنجد أن «المعقولات الأولى» التي ينظر فيها العلم حقيقيةٌ ومطابقةٌ للأعيان، بينما «المعقولات الثانية» اسـميةٌ ترجع إلى علامات اعتبارية وضـعتها النفس البشـرية! وصـاحبنا الذي يكره المذهب الاسـمي، ينتهي إلى التزامه في المنطق مع اعترافه بكونه جزءاً من الفلسفة؛ وإنما أوقعته في هـذا الخلف رغبته الصارمة في تمييز المنطق عن سائر العلوم.

ولم يقع في ذهنه أن المنطق - مع بقـائه كليـاً أو صوريـاً وتميزه عن العلوم الأخرى - يمكنه إظهار الارتباط بالعالم الكلي في صوره المجردة المتسقة بوجه عام.

وبهذا الوجه، لن يكون المنطق «ماديـاً» خالصـاً بالمعنى التجريـــدي كما زعم **هيجل**، ولا بالمعنى الوضـعي كما زعم **ميل**؛ بل يكون «صـوريـاً-ماديـاً»، كما حاول إثباته **تيبرغين** أستاذ جامعة بروكسل.

غير أن هذا الأخير قد أفاض في دمج الصـوري بالمادي أكثر مما ينبغي؛ لكونه لم يقرر أولاً في منطق أن الارتباط بين الصـوري والمادي إنما يقع على طريقة كليّة عامة.

ولم يكن **يعقوب زاباريلا** يماري في كتبـه المنطقية في حقيقةٍ جليلة أصلية، كان يتأتى له الانتفاع بها أي انتفاع في تحديد رسم المنطق وضبط تخومه؛ وتلك الحقيقة هي أن «رباط الأشـياء وحقائقها في الوجود رباطٌ عجيب وثيق، فكذلك يجب أن تكون العلوم متسقة متساندة ليستمد بعضها من بعضٍ العون والنصرة».

فإذا تقررت هذه المقدمة البينة التي لا يسـع أحداً جحدها؛ كان الواجب في المنطق - على أصـل **زاباريلا** نفسـه - ألا يقتصـر فيه على التمايز الظاهر، بل ألا يقطع أسبابه عن سائر العلوم.

غير أن **أسـتاذ بادوفا المرموق**، لما حصـر النظر في إفادة المنطق بكونه صـناعةً مجردة، عزب عن نظره أن المنطق الصـوري - وإن نظر في المعقولات

الثانية والمفاهيم الاعتبارية – متصلٌ أشد الاتصال بـ «المنطق الحقيقي» الساري في أعيان العالم.

وأما أنا – لما استقر عندي ما قرره **زاباريلا** من تساند العلوم التابع لتساند الأعيان في الوجود – فقد وضعتُ كتاباً في أصول المنطق بالكيفية «الصورية»، لم أغفل فيه – على وجه التبعية – تعلقه بـ «المنطق العيني» في العالم؛ ثم وضعتُ كتاباً آخر مطولاً في المنطق بالمعنى «العيني»، لم أهمل فيه – على وجه التبعية أيضاً – ارتباطه بـ «المنطق الصوري» لذهننا.

وإذ أوردنا هذا الاعتراض على سبيل الاستطراد، نعود إلى حكيمنا **زاباريلا**.

إن **زاباريلا**، حين استفرغ وسعه في تحرير أصول المنطق وتنقيحها وفق الحكمة الأرسطية، لم يلتفت إلى ذلك الازدراد والطعن الذي أخذ يقتحم صرح «أورغانون» **أرسطو** في عصره.

ففي ذلك القرن عينه الذي كان يدرس فيه **زاباريلا** المنطق، كان ب**يتروس راموس** في فرنسا **وماريو نيزوليو** في إيطاليا يكرّان بالرد الشديد على **أرسطو**، ولاسيما في صناعة المنطق.

فـــ «**بيتروس راموس**» – في كتابيه «تقاسـيم الجدل» و«اسـتدراكات على **أرسـطو**» – ناهض «أورغانون» **أرسـطو** مناهضـةً عنيفة؛ فأعلنه آلةً عاطلة لا نفع فيها للعلوم ولا للصنائع ولا للعمل، وأقام مقامه صناعةً واسعة في حسن الكلام والبيان، أعني نحواً كليـًا.

وأما **ماريو نيزوليو** – في كتابه «الأصول الحقيقية للتفلسف» – فقد حط من قدر المتافيزيقا والمنطق الأرسطي غاية الحط؛ زاعمـًا أن أصحاب المدرسية من الألبرتيين والتوماويين والسـكوتيين قد أسـاءوا التصـرف فيهما، حتى هبط بهم القول فســمّاهم «الأنعام الســائمة»؛ وأقام مقام المنطق القديم – على طريقة **راموس** – نحواً عامـًا.

والملاحَظ في مســلك **راموس** و**نيزوليو** جميعـًا أنهما مع كرههما الشــديد للقياس الأرسطي والمدرسي وعدّهما إياه مجرد حشوٍ وتأليف لفظي خاوٍ، هربا إلى إيجاب تأليف لفظي آخر لا يقصـر عنه خلوّاً بوسـاطة نحوهما المبتدع! غير أن وراء هـذا التناقض حاجةً علميةً محدثةً كانـت تُطلَب وقتئذ؛ ومفادها أن المنطق لم يعـد محتاجـًا إلى الإطالة في بحث المقولات والمفاهيم الكلية، بقدر حاجته إلى النظر في الألفاظ والقضايا، فلزم التحامه بعلم النحو واللسان.

وتلك الحاجة بعينها كـــان قد فطن إليها من قبلُ أتباع **أبي العباس ابن تيمية** أو **ويليام الأوكامي**؛ وهم الذين ســماهم التوماويون زجراً «أصــحاب الألفاظ» [الاسمية]، غير أن رسمهم الحقيقي - كما نبه عليه «**برانتل**» في «تاريخ المنطق» - هو «أصحـــاب الحدود والألفاظ»؛ لأنهم أومؤوا إلى إصلاح المنطق بجعل الكليات مجرد «ألفاظ وحدود»، وإحالة النظر فيها باعتبارها جواهر وماهيات عينية إلى المتافيزيقا.

وقد قبِل **يعقوب زاباريلا** في منطقِه قدراً غير يسير من هذا الإصــلاح الذي حاولوه؛ إذ رد المنطق إلى صــناعةٍ تنظر في «المعقولات الثانية» التي هي في حقيقتها ألفاظ وحدود يستعين بها العقل في صياغة القضايا والبراهين.

وهو وإن لم يشتغل بذكر **أوكام** أو **راموس** أو **نيزوليو**، فليس ذلك عن جهلٍ منه بما يقع في آفاق العلم، ولا عن مكيدةٍ يقصد بها إخفاء الآراء عن قارئيه؛ كلا، بل لأن **زاباريلا** كان يأنف كل الأنف من تلك المناقضات الشديدة والمساجلات العنيفة التي جرى عليها أولئك الناقمون على المذهب الأرسطي والمدرسي.

وكان هذا منه راجعًا تارةً إلى طبعه المتزن السليم، وتارةً - وهو الأعظم - إلى طبيعة مدرســة بادوفا التي كان ينتســب إليها؛ وهي المدرســة التي كانت في

القرن السادس عشر بمثابة المحراب الشريف الذي تُصان فيه وتُوقَّر تصانيف **إمام العلم المعلِّمُ الأوَّل**.

غير أنه إن كان أولئك الناقمون قد أقاموا الشتم والسباب مقام النقد والتمحيص، فإن مدرسة بادوفا قد يعاب عليها القصور عن الاعتراف الشفاف بما اشتمل عليه كلام أولئك الخصوم من الحق، بغير التفات إلى إفراطهم ومغالغاتهم.

الباب الثامن

إن وجه التجديد والإبتكـار في الكتب المنطقية **لزاباريلا** لا يكمن في تحديد طبيعة المنطق وتخومه بقدر مـــا يكمن في «نظرية المنهج» التي استوفى شرحها فيها، فهو يقيم للمنهج وزنـًا كبيراً حتى يجعله العلة الأولى لنشـأة المنطق نفسـه، فالصـــناعة المنطقية بأســرها إنما وُضــعت عنده لتعليم المنهج، ومن هنا كانت صناعةً لا علمـًا، ووسيلةً لا غاية، وآلةً تُستعمل في سائر العلوم.

وفي هذا تقريرٌ سديدٌ جداً؛ إذ إن الغرض العملي بأكملــه من المنطق – كما أقر **كانط** في منطقِه – إنما يتقوم في «علم المناهج».

وكان **ريتر** قد ظن أن التجديد في منطق **زاباريلا** إنما ترجع أســاســـاً إلى التمايز بين «العلوم النظرية» و«الصــنائع العملية»، غير أن هذا التجديد – كما ســنبين – تابعٌ لنظرية المنهج، ولا يتأتى فهمها إلا بعد إحاطة النظر بأصــول المنهج نفسه.

ونظرية المنهج – إذا أردنا إجمالها – تنتظم ثلاثة أركـان أساسية:

١. حقيقة المنهج بوجه عام،

٢. وأصناف المنهج،

٣. والفرق بين المنهج والترتيب.

فالمنهج بوجه عام هو: «انتقالٌ من شـيء إلى شـيء آخر»، وهذا الانتقال إنما هو «سيرٌ وارتقاءٌ من المعلوم إلى المجهول»، ومن هنا فلزم أن يتشخص في كل منهج طرفان: «مبدأٌ منه نبتدئ، ومطلبٌ إليه ننتهي»، فالطرف الذي منه نبتدئ هو المعلوم؛ والطرف الذي إليه ننتهي هو المجهول.

ولما كان المنهج سبيلاً عاطفاً من المعلـوم إلى المجهول، وكان المعلوم والمجهول إنما يحصلان في معارفنا وإدراكاتنا؛ فلزم أن يجري المنهج أبداً على وفق ترتيب مدركاتنا وعلمنا، لا على وفق الترتيب الذاتي للأشياء في الأعيان.

ونحن وإن كنا نوجب أن يطابق ترتيب معارفنا الترتيبَ العيني للأشياء، إلا أن الترتيب العيني يبقى في باب المنهج تابعاً لترتيب المعرفة والإدراك.

وينقسم المنهج إلى برهاني واستكشافي؛ وكل منهج هو انتقالٌ عقلي من المعلوم إلى المجهول، غير أننا تارة ننتقل من العلة إلى المعلول متحركون بالبرهان من أصل معلوم؛ وتارة ننتقل إلى استكشاف العلة بتحليل الحادث المعلوم إلى أجزائه ومبادئه.

فالمنهج البرهاني يغلب عليه التركيب؛ والمنهج الاستكشافي يغلب عليه التحليل، ومن هنا يصح تسمية الأول «**المنهج التركيبي**»، والأخر «**المنهج التحليلي**».

فالمنهج التركيبي يبتدئ من المبادئ الأولى ليرتقي إلى المبادئ الثانية وإلى المعلولات المركبة منها، منتقلاً من البسيط إلى المركب ليتوصل إلى العلم التام بحقائق الأشياء؛ وأما المنهج التحليلي، فمتى تقررت لديه غايةٌ يطلب تحصيلها، أخذ بالرجوع والتحليل لاستنباط المبادئ الأولى التي بها تتحدد تلك الغاية وتتقرر.

فالعلوم النظرية الحقيقية – وهي علوم التأمل – تجري على وفق المنهج التركيبي الذي يوصل إلى معرفة الحقائق بأسبابها وبسائطها؛ وأما الصنائع العملية، فتستعين بالمنهج التحليلي الذي لا يقتضي الشدة في التفتيش عن الفروع، بل يقنع بتحليل الكل الشامل إلى أجزائه.

فالعلم الطبيعي وعلم النفس هما من العلوم النظرية الحقيقية التي تتطلب المنهج التركيبي؛ وأما المنطق والأخلاق، فهما من الصنائع العملية التي يكفيها المنهج التحليلي.

فيتبين من هذا أن التمايز بين العلوم النظرية والصنائع العملية – كما قدمنا – تابعٌ للتفرقة بين المنهجين: التركيبي والتحليلي.

وينبغي تمييز «نظرية المنهج» عن «نظرية الترتيب».

فالمنهج ينتقل من المعلوم إلى المجهول فيستنتج هذا من ذاك؛ وأما الترتيب فلا يشتغل باستنباط المجهول، بل يقتصر على تنسيق المعارف المعلومة ورصفها.

وبعبارة أخرى: فإن للمنهج قوة استخراج المجهول من المعلوم بطريق الاستدلال واللزوم؛ وللترتيب قوة تنظيم المعارف الحاصلة بطريق المقايسة والتنسيق.

غير أن **زاباريلا** نفسه يلاحظ أن المنهج والترتيب متى اشتركا في مفهوم السير والتنسيق، قل التمايز بينهما، ومع ذلك فقد أصر على هذا التمايز، لاسيما في رده على منافسِه **فرانسيسكو بيكولوميني**؛ إذ كان بيكولوميني يخلط بين المنهج والترتيب وينتج من ذلك ما لم يرتضه **زاباريلا** بحالٍ، أعني القول بأن المنهج يجب أن يتبع الترتيب العيني للأشياء لا ترتيب المعارف والإدراكات.

فهذا هو موجز المنهج عند **زاباريلا** بالعبارة الحديثة.

فأين تجد وجه التجديد والفضل فيه؟

إن القول بأن المنهج هو انتقالٌ من المعلوم إلى المجهول رأيٌ تقرر مراراً وأثبت حجيته **أرسطو** نفسه.

والقول بأن المنهج ينقسم إلى تركيبي وتحليلي كان مقبولاً في القرنين الخامس عشر والسادس عشر عند جمعٍ من الحكماء؛ أمثال «**فالا**»، و«**توميو**»، و«**ترابولينو**»، و«**بومبوناتزي**»، و«**غونزاغا**»، و«**جويو**»، و«**بورثيو**»، و«**كونتاريني**»، و«**كريمنيني**»، و«**زيمارا**»، و«**تشيزالبينو**».

والقول بوجوب عدم الاعتصام بظاهر كلام **أرسطو** كأنه وحيٌ لا يُمَس كان مما اتفق عليه جمهرة حكماء العصر، وإنما زاد **زاباريلا** – سوى تقرير هذه الأصول وتأييدها بالبراهين الشريفة التي لم تتيسر لنظراء عصره – التأكيد على معنى مبتكر؛ ومفاده أن منهج العلوم يجب أن يتبع ترتيب معارفنا وإدراكنا التجريبي؛ بحيث يبقى الترتيب العيني للأشياء خاضعاً لترتيب المعرفة.

وهذا التأكيد يؤدي لزوماً إلى نتيجةٍ طبيعية؛ وهي أنه لا يجوز في المنهج العلمي تقديم «النظر العقلي المتقدم» على «الاعتبار البعدي»، ولا العقل على الحس، ولا المبادئ الكلية على الوقائع الجزئية؛ بل يجب استعمال الطريقين معاً، مع إخضاع النظر المتقدم للتجربة، والعقل للاعتبار، والمبادئ للوقائع.

وهذا المعنى تجده مستكنـًا في مصنفات **أرسطو** نفسها؛ وهو المعلم الذي صـرح «جورج **ليويس**» – على شـدة تعصـبه لابن بلده **فرانسـيس بيكون** – بأنه **العلَّة الأولى والواضع الحق للمنهج التجريبي والاستقراء**.

غير أن هذا المنهج قد أُهمل في القرون الوسـطى إلا في أحوال شـاذة قليلة؛ كما وقع عند **ألبرت الكبير** و**روجر بيكون**.

فإن **ألبرت** – في تصـانيفه الطبيعية والنباتية والحيوانية – أظهر مـــن العناية بالاعتبار والتجربة ما حمله على تكبد الأسفار الشاقة والأخطـار «لأجل الاعتبار والاســتقراء» كمـا يصــرح؛ وكتـابه «**في موقع الأقـاليم والطبيعـة**» قـد ذكـــره «**هومبولت**» بإجلال وعده نوعـًا من الجغرافيا الطبيعية.

وأمـا **روجر بيكون**، فمع قلـة احـاطته بـالعلوم بـالقيـاس إلى **ألبرت**، أطـال القول في إيجاب الاعتبار والتجربة، حتى جزم بأنه لا يقين بغير تجربة واعتبار.

وهي معانٍ شـريفة وجليلة، غير أنها كانت نادرة في العصـر الذي عاشـت فيه هاتان الشخصيتان العظيمتان.

والعلم يجرى مجرى الطبيعة؛ فالطبيعة إنما تتكثر فيها الأنواع وتنمو متى تهيأت لها المظاهر وتوفرت لها الأسباب المادية المواتية.

وكذلك الحقيقة في العلم لا تتقـــرر ولا تشيع إلا متى وجَدت بيئةً أخلاقيةً وعقلية تكتفل بنشرها.

ففي القرن الثالـث عشـــر، كـانـت ســلطـة الأئمـة النظـار من اللاهوتيين والفلاســفـة في أوَج قوتهـا؛ فـذهبـت صــيحـات الـداعين إلى الاعتبـار العيني واستعمال النظر الحر أدراج الرياح.

وفي القرن الرابع عشـر، متى وقعت النهضـة الأدبية الأولى، ضـعفت سـلطة اللاهوتيين دون سلطة أصحاب الفلسفة، وكان المفضَّلُ بينهم **أفلاطون** باعتباره أتم من يمثل الحكمة العتيقة المراد إحياؤها.

فلما استقر القرن الخامس عشر والسادس عشر ووقعت النهضة العلمية، ضـعفت سـلطة أكابر الفلاسـفة أيضـًا، وأضـحى الفكر ميالاً إلى إذعان النظر لما يظهر صريحـًا بالتجربة والعقل.

وفي هذا – القرن السـادس عشـر – الزاهر بالفلسـفة الإيطالية، أدى **يعقوب زاباريلا** خدمةً جليلة للمنطق بتوســيعه لنظريةٍ منهجية تجعل ترتيب العلوم مطابقـًا لترتيب معارفنا الاعتبارية والتجريبية.

غير أنه – لمَّا لم يرد مشـاركة الخصـوم في شـتم **أرسـطو** (وهو مسـلكٌ لا يعاب عليه) – تكلَّف رد كل منهج إلى صيغة القياس؛ فكأنه أهمل من جهةٍ قيمة

المشاهدة والاستقراء، مع أنه كان يستخدمهما ويكثر من إيرادهما من جهة أخرى! ولكنه سعى لنفي هذا التناقض عن مسلكه، مبيناً أن الصورة العامة للقياس – من حيث هي استنتاجُ نتيجةٍ لزومية من مقدمات معطاة – تنظم في طيتها الاستقراء التام أيضاً.

وقد استغرق الأمر زماناً حتى انتهينا إلى عصرنا هذا، الذي حاول فيه بعض المناطقة – أمثال **جون ستيورات ميل** و**ألكسندر باين** – إرجاع القياس إلى الاستقراء، لا الاستقراء إلى القياس! وكلا المسلكين فيه غلوٌّ ومجازفة؛ وهو ما يوضح بجلية أنه إن كانت الفلسفة في القرن السادس عشر قد غلب عليها النظر التجريدي، فإن الفلسفة في القرن التاسع عشر قد غلب عليها الإفراط في الاتجاه الوضعي.

وأضيف في شأن المنهج ملاحظةً أخيرة؛ وهي أن **زاباريلا** يقرر كون المنهج «مسلكاً اعتيادياً واعتبارياً»، كما جعل المنطق صناعةً اعتيادية.

فهو يفرق بين ثلاثة طرق يمارس بها العقل النظر في الأشياء:

١. طريقٌ اعتيادي تخييري يرجع إلى اختيارنا،

٢. وطريقٌ لزومي ضروري يصدر عن الفعل الطبيعي لقوانا العاقلة،

٣. وطريقٌ اتفاقي عرضي ينشأ عن الاتفاق؛ كأن نعلم حال الفرس قبل الحمار، أو حال الحمار قبل الفرس.

وهذه القسمة الثلاثية في أصول المعرفة قسمةٌ حقة؛ غير أن القسم الأول منها - أعني الاعتيادي التخييري - قد أُوسع إطلاقه وتطبيقه على المنطق بوجه عام وعلى المنهج بوجه خاص.

فأما في المنطق فقد بينا مأخذه آنفاً.

وأما في المنهج، فمن البيِّن أن المنهج عند **زاباريلا** إنما هو انتقالٌ من المعلوم إلى المجهول؛ فكيف يصح إعلان هذا الانتقال أمراً تخييريّاً اعتيادياً بالكلية؟ وإذا كان هو نفسه يردُّ سائر المناهج إلى صيغة القياس، أعني إلى الربط اللزومي، أضحى القول بالمنهج اعتيادي محض أمراً ممتنع التصور!

ولكن من جهة أخرى، هل يمكن القول بخلو المنهج من أي عنصر تخييري؟ إن **كانط** - في منهج العلم الكلي الصادر في منطقِه - ينبِّه ببراعة إلى أن المعارف متى أُريد ترتيبها وفق قاعدة، كانت هذه القاعدة إما مطلقة وإما لزومية: تكون مطلقة بالقياس إلى «طريقة» عرض المعارف، وتكون لزومية بالقياس إلى الترتيب الصارم.

وهـذا يعني أن المنهج العلمي يشـــتمـل على قـدرٍ تخييري وقـدرٍ لزومي جميعـًا.

فمن المحقق أن للمستدل أن يبتدئ في العلم من مسألةٍ دون أخرى بحسب ما يراه، وأن يســلك طريقـًا دون آخر؛ غير أنه متى اختار طريقةً مخصــوصــةً في البيان، لزمه الاعتصام بالقوانين الضابطة التي يوجبها المنطق.

وتلك اللزومية هي التي فطن إليها **زاباريلا** حين كتب: «متى تقرر ترتيبٌ مخصوص، وجب علينا التزامه».

فالمأخذ على **زاباريلا** إنما هو في إطلاقه القول بأن المنطق والمنهج أمران اعتياديان محضتان.

الباب التاسع

إن المصنفات المتكاثرة التي استعرضناها في العلم الطبيعي، وعلم النفس، والصناعة المنطقية، تنتهي بنا إلى هذه النتيجة: وهي أن **يعقوب زاباريلا** أراد أن يكون فيلسوفاً أرسطياً على طريقته الخاصة لا على طريقة غيره؛ ليس فقط لأنه وقف موقف المستقل بين الشروح الثلاثة **لأرسطو** (اليوناني، والعربي، واللاتيني)، بل أيضاً لأنه اتَّبع **المعلِّم الأول أرسطو** بنظرٍ ثاقب وفحصٍ دقيق، بل ونقَّح مذهبه في مواضع غير فرعية.

وهذا الرأي الذي نحمله في أستاذ بادوفا سيجد تأكيداً أسطع متى أخذنا في فحص رسالته المخصوصة المسماة «**في الرجوع**».

إن هذه الرسالة تبدو في أصل النظر كأنها تناقض تصانيفه الفلسفية السابقة، ولاسيما كتبه الأربعة «في المناهج» (De methodis)؛ إذ كان **زاباريلا** يقرر في تلك الكتب أن السير إنما هو انتقالٌ من المعلوم إلى المجهول، ويعد هذا الانتقال قانون المنهج وطبيعته.

فما الذي يعنيه إذن بوضع كتابٍ منطقي في «الرجوع»؟ أفتراه يعتقد أن العقل البشري، سوى انتقاله الصاعد من المعلوم إلى المجهول، يلزمه أيضاً رجوعٌ هابط من المجهول إلى المعلوم؟ وكيف يمكن تمشية هذا الرجوع على القواعد المنطقية؟

وبالجملة، فإن عنوان كتاب «**في الرجوع**» في صناعة المنطق يلقي في أوائل النظر إبهاماً؛ غير أن جوهر المقصد فيه يُعد تكميلاً باهراً لآراء **زاباريلا** الفلسفية، واكتشافاً حافلاً صادراً عن فكره، غدا في عصرنا هذا – بعد ثلاثة قرون – أصلًا خصب النفع في العلوم والتاريخ والطبيعة.

ولُباب القول في كتاب «**في الرجوع**» يتلخص في إثبات «البرهان الدائري» جائراً ومفيداً.

وكان **أرسطو** – في المقالة الثانية من «كتاب القياس» [التحليلات الأولى]، والمقالتين الأولى والثانية من «كتاب البرهان» [التحليلات الثانية] – قد أبطل البرهان الدائري، وأعلنه غير ممكن ولا مفيد، ببيانٍ يوشك أن يكون رياضياً حاسماً.

فإن البرهان الدائري، من جهة صورته، إنما هو «انتقالٌ من الشيء إلى الشيء نفسه»، ويجري في مادة متماثلة بالكلية، ومن جهة غايته «لا يفيد علماً جديداً أصلاً».

فمن البين أن هذا البرهان باطلٌ وعاطلٌ من كل وجه؛ إذ هو مقضيٌ عليه إما بإثبات الشيء بالشيء نفسه وهو لغو، وإما بنفي الشيء عن نفسه وهو محال.

غير أن **يعقوب زاباريلا** – «دافعُه حب الحق» كما يصرِّح في الفصل الأول من كتاب «**في الرجوع**» – استفرغ وسعه للوجدان لبرهان دائري ممكن ومفيد، مستعيناً بالاعتبار التجريبي والنظر العقلي، بل وبسلطة **أرسطو** نفسه! فالمرام الذي نهض إليه هذا **الحكيم البادواني** مرامٌ جسورٌ وذو خطر.

غير أنه يلزمنا الأمانة بإعلان أن هذه المحاولة عينها كان قد سبق إليها قبل ثلاثة قرون ذلك العقل الكلي الذي ذكره **دانتي** في المقالة العاشرة من «الفردوس»:

«هذا الذي عَن يميني وأقربهم إليَّ

كانَ لي أخًا ومُعلِّما، وهو ألبرت الكولونيُّ،

وأنا توما الأكوينيُّ»

ومن المؤسف أن بعض المتعصبين للمدرسية في عصرنا يكثرون من ذكر التلميذ ويغفلون الأستاذ؛ مع أن الأستاذ – بسعة علمه وقوة عقله – يفوق التلميذ في مواضع متكاثرة.

وفي مسألتنا هذه، فبينما ينفي **القديس توما** القياس الدائري ويقتصر على قبوله في الظنون والاعتبارات الموجهة، يعلن **ألبرت الكبير** أن «القياس الدائري» جائزٌ ومفيدٌ في سائر العلوم.

وينبه **ألبرت** إلى أن هذا القياس «ينتقل فيه من التساوي إلى التساوي، ولكن بجهةٍ أخرى»؛ إذ «الشيء الواحد بعينه يكون أعرف وأخفى بالقياس إلينا».

وفي هذا التقرير وضعٌ للمسألة في نصابها الحق.

وإذا كان **يعقوب زاباريلا** لم يذكر رسالة ألبرت الكبير «في القياس الدائري» في كتابه «**في الرجوع**»، فلستُ أستبعد ألا يكون قد ألمّ بها؛ وكيفما كان الأمر، فإن **هذا الفيلسوف** من عصر النهضة قد عرض المسألة بجسارة أتم، وقدم لها حلاً أفسح وأشمل مما قدمه الفيلسوف المدرسي.

وإذ رغب أستاذ بادوفا المرموق في نفي كل شبهة تحمّله الوقوع في «الدور الباطل» [المرذول] الذي أبطله الإستاجيري [**أرسطو**] بدليله، فقد أطلق اسماً

آخر على هذا البرهان الدائري في جوهره، فسماه «البرهان المتبادل» أو اقتصر على تسميته بـ «الرجوع».

فما حقيقة هذا الرجوع؟

الرجوع - عند **زاباريلا** - إنما يقع بين العلة والمعلول [الأثر] متى قورن بينهما، وكان المعلول أعرف عندنا وأبين من العلة.

فإذا وقع هذا، فإننا نبتدئ أولاً بالصعود من المعلول المعلوم إلى العلة المجهولة لنستبين «هل العلة موجودة؟» [مطلب هل]؛ ثم نكر بالرجوع الهابط من العلة التي عرفناها إلى المعلول لنستبين «لمَ وجد المعلول؟» [مطلب لم].

ومن هنا ظهر الفرق بين الدور والرجوع: ففي الدور يكون الصعود والهبوط جميعاً إثباتاً لـ «لمية الشيء»، وهو أمرٌ لا يعقله عقل؛ وأما في الرجوع، فالصعود إنما يثبت «وجود الشيء وتثبته»، والهبوط يثبت «لمية الشيء وعليته».

وبالاستمرار في بيان الرجوع بالقياس إلى الدور، نكشف عن فروقٍ أُخر؛ أولها: أن الدور، من جهة صورته، إنما هو «انتقالٌ من الشيء إلى الشيء نفسه»، وهو لغوٌ وبطلان؛ وأما الرجوع فيتوقَّى هذا اللغو والبطلان «لأنه لا يرجع إلى الشيء نفسه بجميع الوجوه».

وبيانه أننا في الرجوع ننتهي إلـى المعلول كما ابتدأنا منه؛ ولكن بفرقٍ جليل وهو أننا كنا نعرف أولاً مجرد ثبوته ووجوده، فصـرنا نعرف بعد الرجوع علة وجوده ولميته.

والفرق الثاني: أن الرجوع - بخلاف الدور - سيرٌ منطقي صحيحٌ من جهة المادة، ومادة البرهان بأسـرها إنما تجري في «الحد الأوسـط»، وهو العمدة والقطب في القياس البشري.

فما الذي يقع في الدور وفي الرجوع؟

الدور يتخذ العلة حداً أوسط دائمـًا بنفس النسبة بين الطرفين؛ وأما الرجوع فيتخذ المعلول حداً أوسط في الصعود الأوّل، ويتخذ العلة حداً أوسط في الهبوط الثاني؛ إذ هو انتقالٌ من المعلول إلى العلة، ثم رجوعٌ من العلة إلى المعلول.

وأما الفرق الأخير: فالرجوع يناقض الدور من جهة الغاية.

فالدور لا غاية فيه أصلاً؛ إذ العلم الحاصل به بعد الفراغ منه هو بعينه العلم الحاصل قبله بلا زيادة ولا نقصان؛ و (الانتقال فيه من الأول إلى الأخير إنما هو انتقالٌ من «أ» إلى «أ») كما يقول **زاباريلا** جازمـًا.

بخلاف الرجوع؛ فإن الصعود الأول فيه إنما هو من معرفة مجملة للمعلول إلى معرفة مجملة للعلة، والهبوط الثاني فيه إنما هو من معرفة مفصلة للعلة إلى معرفة مفصلة للمعلول.

فالبرهان الرجوعي - بخلاف البرهان الدائري - يبتدئ من المعرفة المجملة بالموضوع المعلوم، لينتهي إلى المعرفة المفصلة بالموضوع نفسه، وهي المعرفة العلمية المتقنة.

فهذه التقريرات تبين بجلاء أن الرجوع لا يشتمل على أمرٍ محال ولا لغو، بل هو مسلكٌ طبيعي ومفيد للعقل البشري للترقي من المعرفة المجملة إلى المعرفة المفصلة للموضوع الواحد.

وهو واقعٌ لا يُدفع؛ إذ يمكننا الحصول على علمٍ مجمل ثم علمٍ مفصل للموضوع الواحد على الترتيب والتعاقب، سواء أكان ذلك في العلة أم في المعلول.

فالمعلول تكون المعرفة به مجملة متى علمنا مجرد «أنه موجود»، وتكون مفصلة متى علمنا بفضل علته «لِمَ وجد».

والعلة يقال فيها المعنى نفسه؛ إذ ننتقل بوساطة معلولها من العلم المجمل بها إلى العلم المفصل.

فالغرض الأسمى من الرجوع إنما هو إيصالنا من العلم المجمل إلى العلم المفصل في طرفي العلة والمعلول جميعاً.

وهـــذا الغرض إنما يُنال بالدرجات؛ وهذه الدرجات – أو أمهاتها – يجب تحديد رسمها كيلا يقع الزلل في استعمال الاستدلال الرجوعي.

وهذا الاستدلال يمر بدرجات ثلاث:

١. نبتدئ أولاً بالانتقال من العلم المجمل بالمعلول إلى العلم المجمل بالعلة؛

٢. ثم نقف عند العلة لنكتسب العلم المفصل بها؛

٣. ثم نكر بالرجوع أخيراً من العلم المفصل بالعلة إلى العلم المفصل بالمعلول.

وهذه الدرجات الثلاث لا تتداخل ولا تلتبس؛ لأن العلم بوجود العلة الصادر عن المعلول المعلوم شيء، والعلم بـ «لِمَ وجدت العلة» متى انتهينا إليها شيء ثانٍ، والعلم بـ «لِمَ وجد المعلول» بعد أن كنا لا نعلم إلا ثبوته شيء ثالث.

فإذا لم تؤدَّ هذه الانتقالات الثلاثة على وجهها النصيح – بأن يقع الزلل في اســتنباط العلة بوســاطة المعلول المعلوم، أو يقع الزلل في المقايســة بين العلة

والمعلول، أو يقع الزلل في النتيجة النهائية الصادرة من العلة إلى المعلول - بطل البرهان الرجوعي بكليته.

غير أنه ينبغي التنبيه على أن هذه التنقلات الثلاثة لا تظهر دائماً متميزة متمايزة بالكلية؛ فقد يحدث متى انتهينا إلى العلة أن نكر راجعين فوراً إلى المعلول لكون العلة جليّةً ومفهومةً من أوائل النظر.

وكيفما وقع الأمر، فالاستدلال الرجوعي يبقى منطقياً صحيحاً.

ولم يقتنع **يعقوب زاباريلا** بإقامة الأدلة المخصوصة على صحة المنهج الرجوعي، بل أراد تأكيد حجته بسلطة الأئمة النظار، ولاسيما **أرسطو** الذي كان قد أبطَل البرهان الدائري ببرهانه.

فأورد لهذه الغاية حججاً وأمثلةً مستقاةً من كتب **أرسطو، مظهراً إحاطةً بآثاره يندر أن ينالها نائل**.

فالحجة الأولى: أن المعلِّمَ الأوَّل حين أبطَل البرهان الدائري في «كتاب البرهان»، نبَّه على أن الدائرية لا تقع متى أُخذ «الشيء الواحد بجهتين مختلفين»، أعني متى أُخذ تارةً باعتباره معلوماً وتارةً باعتباره مجهولاً.

والحجة الثانية: أن **أرسطو** في «كتاب البرهان» أيضـاً يفرق بين «برهان إنّ» وبين «برهان لِمَ»، ويسـتعين بهما جميعـاً في الصـعود من المعلول إلى العلة وفي الهبوط من العلة إلى المعلول.

والحجة الثالثة: مسـتقاة من صـدر المقالة الأولى من «كتاب السـماع الطبيعي»، حيث تقرر أن المعرفة بالأمور الطبيعية تقتضي الانتقال من العلل إلى المعلولات إن كانت العلل معلومة لدينا، فإن كانت مجهولة وجب الصعود أولاً من المعلولات إلى العلل ثم الهبوط من العلل إلى المعلولات؛ لأن السـلوك يجب أن يكون أبداً من المعلوم إلى المجهول.

وأضـاف إلى هذه الحجج الأمثلة العينية: **فأرسـطو** في «**المقالة الأولى**» من كتاب «**السـماع الطبيعي**» يسـتعمل الاسـتدلال الرجوعي متى انتقل من واقعة «الكون» إلى مبادئها، ثم عاد من المبادئ إلى واقعة الكون.

واسـتعمل هذا الاسـتـدلال بعينه في «**المقالة الثامنة**» من كتاب «**السـماع الطبيعي**»، متى صـعد من واقعة «الحركة الأزليّة» إلى إثبات «محرِّك أزلي أول»، ثم كرَّ راجعـاً من المحرك الأزلي الأول إلى واقعة الحركة الأزليّة ليحصّل بذلك العلم المفصل بعلة العالم ومعلوله.

وسوى هذين المثالين المذكورين في كتاب «**في الرجوع**»، أورد أمثلةً أُخـــر في «**شرح كتب السماع الطبيعي لأرسطو**»؛ فيلاحظ هناك أن **أرسطو** متى سلَّم بوقوع الحركة الأزليّة كحادثٍ عيني، ارتقى منها إلى إثبات محرك أزلي غير متحرك، ثم عاد منه إلى الحركة الأزليّة؛ وأن **أرسطو** يستعين أحيانًا بـــ «البرهان المتبادل» ليثبت أن المحرك الأزلي مجردٌ عن المادة؛ وأنه كثيراً مـــا يثبت أنه لا توجد قدرةٌ غير متناهية في جرمٍ متناهٍ، ثم يعكس المســـلك فيثبت أنه لا توجد قدرةٌ متناهية في جرمٍ غير متناهٍ.

فلما اســـتعرض **البادواني** هذه الأمثلة، قال في اعتزازٍ غير خفي: «أنا أوَّلُ مَن استنبطَ هذا المعنَى».

وفي واقع الأمر، فإن سائر شراح **أرسطو** – لذهولهم بظاهر كلامه الشديد ضد القياس الدائري – لم يستشفوا وجود برهان دائري مشروع عنده، سواء سميته «رجوعًا»، أم «برهانًا متبادلاً»، أم «تصرفًا عقليًا».

وإن المرء ليعجب عجبا شـــديدا متى رأى بعض من كتب في الفلســـفة الأرسطية وفي **زاباريلا** في عصرنا لم يستطع الانتفاع بهذه التأويلات الدقيقة التي جاد بها **البادواني** عند حكمة المعلم الأول! فعلى سـبيل المثال، كتب **هنري ريتر** في «**تاريخ الفلسفة**» عن **أرسطو** وعن **زاباريلا**؛ ومع أنه يُمَدح – كما نبَّهتُ في أول

هذا المقال – على إفاضته في الكلام على **حكيمنا**، إلا أنه يُعاب عليه إغفاله التام لكتاب «**في الرجوع**»، وهو أنفس الكتب المنطقية وأشدها ابتكارا.

فما الذي ترتب على هذا الإغفال؟

ترتب عليه أن صاحبنا – الذي تقدم على هذا الكاتب الأجنبي بثلاثة قرون – قد فاته وفاقه في أمانة الشرح للآراء المنهجية عند **أرسطو**.

فإن المواضع المذكورة آنفًا من كلام **أرسطو** – والتي أثبت **زاباريلا** منطقيتها بنور نظرية الرجوع – قد أعلن **ريتر** أنها غير منطقية! بل أظهر العجب من كيف وقع **أرسطو** في هذا المسلك الدائري دون أن يفطن إلى وقوعه في «الدور الباطل» الذي حذَّر منه في المقالة الأولى من «كتاب البرهان»! ولا عجب في الأمر؛ إذ كان **أرسطو** موقنًا بأن العقل البشري لإتقان البرهان (وهو في إقامة البراهين باهر) لا يكفيه الصعود من الحد الأول إلى الثاني، بل يلزمه الرجوع من الثاني إلى الأول بعكس الترتيب.

و**ريتر** – بعد عجبه هذا – حاول الاعتذار عن **أرسطو** بـ «افتراض أنه إنما جمع بين المنهجين لأن الفاعلية العقلية تستكمل بهما البرهان».

فلا موضع للعجب ولا للافتراض! فإن كتب **أرسطو** قد أبطَلَت «الدور الباطل» بعبارة صريحة، وقَبِلَت «الدور الفاضل» بعبارة ضمنية؛ وهي الحقيقة التي أدركها **زاباريلا** بجلاء.

فلو كان **ريتر** أشد تحرياً في عرض منطق **زاباريلا**، لكان أشد سداداً في الحكم على مناهج **أرسطو**.

ودعنا من هذا، ولنستمر في بيان كيف رد **زاباريلا** على اعتراضات الخصوم الذين أبوا قبول أي قياس دائري منطقي.

وهو يفحص ثلاث اعتراضات رئيسية:

الاعتراض الأول: أنه يلزم في الدور وفي الرجوع على السواء فرضُ الطرف الواحد معلوماً ومجهولاً في حال واحدة، وهو محال؛ إذ يلوح أننا بالصعود من المعلول إلى العلة نفرض المعلول معلوماً والعلة مجهولة، وبالهبوط من العلة إلى المعلول نفرض العلة معلومة والمعلول مجهولاً.

فيجيب **زاباريلا** بأن المعلول والعلة في هذين التنقلين المترابطين إنما يعلمان بجهتين مختلفين: ففي الصعود يكون المعلول أعرف من العلة بـ «معرفة مجملة»؛ وفي الهبوط تكون العلة أعرف من المعلول بـ «معرفة مفصلة».

وبهذا الوجوه يندفع التناقض عن الرجوع.

الاعتراض الثـاني: يعلن أن الدور والرجوع كلاهما لا فائدة فيه؛ إذ لا يقع فيهما انتقال حقيقي من المعلول إلى المجهول، وهو الامتياز الذي تتحدد به فائدة كل استدلال.

فيردُّ **زاباريلا** بأن هذا لا ينطبق على الرجوع؛ إذ الانتقال فيه إنما هو من المعرفة المجملة إلى المعرفة المفصلة للموضوع نفسه، ومن العلم بـ «أن الشيء موجود»، إلى العلم بـ «لِمَ وجد الشيء».

الاعتراض الثالث (وهو الأعظم عنده): ومفاده أنه إما أن نكون نجهل العلة بالكلية عند الصعود من المعلـــول إليها فيستحيل هذا الصعود، وإما أن نكون نعلم العلة سلفـًا عند الهبوط منها إلى المعلول فيكون هذا الرجوع لغواً لا فائدة فيه.

فيدفع **زاباريلا** هذا المضـيق ببيان ســديد؛ على النحو الذي أجاب به أفلاطون في محاورة «مينون»؛ متى حاصره الخصوم بدعوى أن العلم لا يفسر بجهلٍ سابق ولا بمعرفةٍ سابقة، فصار إلى الاعتراف بمرتبة واسطة سابقة على العلم ليست بالجهل المظلم ولا بالعلم التام الساطع.

غير أن هذه الواسطة عند أفلاطون تخالطها الخرافة أحيانـًا [كنظرية التذكر والمُثل]، بينما الواسطة عند **زاباريلا** تقوم على واقعٍ عيني لا يدفع؛ وكلاهما يخرج من هذا المضيق بالتزام معرفة واسطة بين الجهل التام والعلم التام.

الباب العاشر

إن كتاب «**في الرجوع**» – الذي قدمنا عرضا موجزا عنه – إن كانت له محاسنُ متكاثرة، فلا يخلو أيضاً من بعض النقص والمآخذ.

ومع هذه المآخذ، فهو يُعد عملاً خَالِداً في الصناعة المنطقية، ولاسيما بالنظر إلى العصر الذي صُنِّف فيه.

فالكتاب يقرر بطريقة مبتكرة وعميقة إمكان وضرورة القياس الدائري [الفاضل]، وهو القياس الذي تنتهي إليه سائر استدلالات المنطق، وبه يتقوم السير البرهاني التام لكل علم.

ومما يُمدح عليه كذلك البيانُ الجلي لدرجات هذا القياس الدائري كي يجري على وجهٍ منتظم ومفيد في العلوم.

ومما نثني به على **حكيمنا** من حكماء القرن السادس عشر، استنباطُه الدقيق للحجج والأمثلة المؤيِّدة للقياس الدائري من مصنفات **أرسطو** نفسها؛ وهو ما أعان مذهبه من جهة، وقدم معياراً جديداً لتأويل مناهج المعلم الأول من جهة أخرى.

وإلى جانب هذه المحاسن، نضع بعض المآخذ كيلا يُظن أننا نغالي في تقييم هذا المصنَّف.

فأولاً: إن التمايز بين «الدور الباطل» [المرذول] وبين «الرجوع» (وهو في جوهره دورٌ فاضل) لم يتقرر بحدٍّ حاسم.

فقوله إن الدور الباطل «انتقالٌ من الشيء إلى الشيء نفسه» فيكون لغواً وباطلاً قولٌ سديد؛ وأما قوله إن الرجوع «ليس دوراً لأنه لا يرجع إلى الشيء نفسه بجميع الوجوه» فقولٌ فيه إبهام وتردد.

فمن جهة، شعر **زاباريلا** بالحاجة إلى نفي الاتحاد التام بين مبدأ الرجوع ومنتهاه كيلا يقع في الدور الباطل؛ ومن جهة أخرى، فطن إلى أنه لا بد من إثبات قدرٍ من الاتحاد بين الطرفين للحفاظ على القوة المنطقية للرجوع.

فللخروج من هذا الإشكال، أقحم لفظ «بجميع الوجوه»، وهو لفظٌ قليلا ما يوضح المعنى.

وكان **أرسطو** قد استعمل عبارةً وجيزة لكنها نافذة الدلالة؛ إذ نبه في «كتاب البرهان» عند إبطاله للدور الباطل، إلى أن هذا الدور محالٌ؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد زامنًا ومتبوعًا بجهة واحدة، إلا إن وقع ذلك «بجهات مختلفة» كما في الاستقراء.

وبصرف النظر عن تخصيص **أرسطو** ذلك بالاستقراء، فإن هاتين الكلمتين («بجهات مختلفة») هما قطب التمايز بين الدور والرجوع.

فإن العقل في كلا المسلكين ينتقل من الشيء إلى الشيء نفسه، ولكن بفرقٍ لا يدفع: وهو أن الدور ينقل من الشيء إلى الشيء نفسه بالجهة نفسها وهو لغوٌ وبطلان؛ وأما الرجوع فينقل من الشيء إلى الشيء نفسه بجهات مختلفة وهو ممكنٌ ومفيد.

وأنا في تصانيفي المنطقية قد سميتُ المسلكين جميعاً باسم «الدور»، وتمييزاً للباطل عن الفاضل، سميت الأول «الدور المغالطي» [السوفسطائي] والثاني «الدور الجدلي».

وأثبتُ أن الحركة فيهما دائرية؛ غير أنها في الدور المغالطي تقع من الشيء إلى نفسه تحت الاعتبار عينه، وفي الدور الجدلي تقع تحت اعتبارين مختلفين.

وهذا التمايز هو الذي يجعل الأول حركة غير منطقية ولا مفيدة، ويجعل الثاني حركةً منطقيةً ارتقائيةً منتجة.

وثانياً: إن **زاباريلا** في كتابه «**في الرجوع**» يورِد أسباباً غير كافية للزوم جمع العقل بين الصعود من المعلول إلى العلة والهبوط من العلة إلى المعلول.

فهو يقرر أن الأول يفيد العلم بـــ «أن الشيء موجود» والثاني يفيد العلم بـ «لِمَ وجد الشيء»؛ ويقرر وجود «تصرف عقلي» يوجب هذا الانتقال؛ ويقرر أن الهبوط يمنحنا العلم المفصَّل بالمعلول في الفلسفة الطبيعية.

وهذه الأسباب الصادرة عن «ترتيب المعرفة» لا تكفي بمفردها؛ بل كان يلزمه الرجوع إلى «ترتيب الوجود»، أعني الترتيب العيني للأشياء في الأعيان حيث ترتبط المعلولات بالعلل، فلزم معرفتها في هذا الارتباط.

وبالجملة، كان يلزمه ربط «دورة العلم» بـــ «دورة الطبيعة» لتكون المعرفة حقةً وخصبة.

وكان **أرسطو** يلمح إلى الصور من حيث هي متناسقة ومتبادلة؛ وهذا التبادل العيني هو الأصل المادي للرجوع، وكان يجب على **زاباريلا** التأكيد عليه لتقرير القياس الدائري.

غير أن المنطق الذي اعتصم به – لمَّا رده إلى مسلك اعتيادي محض – لم يستطع حل المسائل إلا في نطاق ترتيب المعرفة، وهو نطاقٌ ناقصٌ ما لم يطابق ترتيب الوجود.

وأما المأخذ الأخير: فهو أن **يعقوب زاباريلا** يقتصر في تطبيقه للرجوع على طرفي العلة والمعلول وفي نطاق العلم الطبيعي فحسب.

وهذا التخصيص محمودٌ من وجه ومذمومٌ من وجه آخر.

فهو محمودٌ لأنه يُشعِر بحدسه أن علاقة العلية هي التي تحكم المسلك الرجوعي، وهي علاقة متسعة في الطبيعة؛ إذ لا يمكن إقامة هذا المسلك على علاقة «الهوية» لأنها تجعله لغواً، ولا على علاقة «التناقض» لأنها تجعله محالاً، وإنما تتقوّم بعلاقة «العلية» التي تجمع بين الماثلة والتخالف كما يتطلبه الدور الجدلي.

غير أن هذا لا يعني قصر المسلك على العلة والمعلول بحديهما ولا على العلم الطبيعي وحده؛ فإن الأصل الحاكم في الرجوع هو «مبدأ العلية»، ولما كان هذا المبدأ يسري في سائر الحقائق والعلوم، فإن الاستدلال الرجوعي – أو الدور الجدلي – يتسع تطبيقه لجميع آفاق المعرفة الغير محددة.

والحق أن **أرسطو** إنما أراد إبطال «إساءة استعمال البرهان الدائري» لا أصل استعماله، فقد أساء السوفسطائيون استعماله قبله؛ إذ أخذوا يبرهنون بالاعتبار عينه على المبادئ بالنتائج وعلى النتائج بالمبادئ، ففطن **أرسطو** بذكائه الثاقب إلى أنه إن كان هذا السلوك باطلاً بجهة واحدة، فإنه ليس بباطل إن وقع التنقل بين المبادئ والنتائج بجهات مختلفة.

ويبدو هذا مستقراً في عمله التطبيقي؛ حيث ينتقل دائماً من الجزئي إلى الكلي ومن الكلي إلى الجزئي، ومن الاعتبار إلى العقل ومن العقل إلى الاعتبار، ومن الاستقراء إلى القياس ومن القياس إلى الاستقراء، ومن الطبيعيات إلى المتافيزيقا ومن المتافيزيقا إلى الطبيعيات، ومن القوة إلى الفعل ومن الفعل إلى القوة، ومن الصورة إلى المادة ومن المادة إلى الصورة.

ولزاباريلا فضلٌ غير يسير في استشفاف هذه الحركة الدائرية المنطقية في استدلالات **أرسطو** وتمييزها عن الدور الباطل.

غير أنه – خشية النزاع مع الذين أنكروا وجود الدور الفاضل عند **أرسطو** – قنع باقتطاع أمثلة يسيرة يقينية تنحصر بين العلة والمعلول وفي حدود العلم الطبيعي.

ونخلص إلى أن كل ما في كتاب «**في الرجوع**» من المعاني الشريفة الفائقة إنما يرجع إلى جودة عقل **زاباريلا**، وأما ما فيه من المآخذ فيرجع إلى ظروف عصره؛ إذ اتفق العقلاء على أن العظيم من الحكماء لا يخلو من التأثر ببيئته وعصره.

الباب الحادي عشر

إن «قـــانون الدورية والتردد» – الذي تقرر في القرن السـادس عشـر بعبارة ضيقة ومترددة كما يقع لسائر المعارف قبـــل استقرارها – قـــد أُعلن في القرن التاسع عشر بعبارة واسعة وجازمة، ليس في العلم فحسب، بل في أصل الطبيعة أيضـاً.

وكما كتبتُ في موضـع آخر، فإن **هيجل** و**روزميني** يمثلان الحكمة في القرن التـاســع عشــر، أعني الحكمـة التي تعترف بـالمنطق آلـةً قويـةً للعلم وتمنح المعقولات سلطانـاً على المعارف.

وأترك الحكم في سداد ما كتبته لغيري.

وإنما المهم هنا هو أن الفيلسـوف الألماني والفيلسـوف الإيطالي قد أقرا بـ «كليّة القانون الدائري وخصوبته».

فعندهما جميعـاً – مع فروق لا تخل بالأصـل – تتسـع الفلسـفة في دوائر متسعة متحدة المركز؛ بحيث تكون بَسطـاً منظمـاً لدوائر متداخلة.

وليســت العلوم الأخرى خطوطـًا مســتقيمة متنافرة، بل خطوطـًا منحنية متقاربة تتجمع نــادرةً نحو علم كلي أسمى، وهو الفلسفة عند **هيجل وروزميني** جميعـًا؛ بفرق أن الأول جعل مركز الفلســفة في المنطق، والثاني جعله في علم المفاهيم.

وهذه النظرية في «الدورية الكليّة» – كما شرحها هذان الحكيمان المتبحران – ليست مقبولةً بكليتها، ولنا عليها مؤاخذات أوردناها في موضعها.

وإنما وجب الثناء عليهما بكونهما مـــن أوائل من فطن في عصــرنا إلى أن القياس البشري متى استكمل صورته كان دائريـًا.

وحين اتسع قانون الدورية على أيديهما في آفاق النظر والتأمل، اتسع كذلك في آفاق الاعتبار والتجربة؛ فأضــحى قانون الدورية يُطلب اليوم في ســائر مظاهر الطبيعة.

وكان المتقدمون قد ورثوا معنى باهراً وهو «الاســتحالة»، ولكنهم تمثلوها في صــورة تخييلية واعتقاد ديني؛ فلم تكن الاســتحالة عندهم تحولاً مســتمراً بالمعنى العلمي، بل تناسخـًا للأبدان [تناسخ الأجساد / أو تناسخـًا للأرواح].

وكانت تستكن وراء هـــذه التصورات حقيقةٌ علميةٌ عبر عنها **لوكريتيوس** بقوله:

«لا شيءَ يُخلَقُ من العدمِ الأبضِ،

ولا شيءَ يَعودُ إلى العدمِ المَحضِ»

وكان المهم جَعلُ هذه الحقيقة العقلية حقيقةً تجريبية مشـهودة، وهو ما لم يتحقق إلا في عصرنا؛ حيث استطاعت الأبحاث التجريبية - بالتحليل والتركيب والاعتبار والاستقراء - إثبات أصلين كليين هما: «تكافؤ القوى» و«بقاء الطاقة».

فأصـل «تكافؤ القوى» يفيد أن القوى الطبيعية يتبادل التحول بعضـها إلى بعض؛ وأصل «بقـاء الطاقة» يفيد أن كمية الطاقة في الطبيعة ثابته لا تتطرق إليها الإعدام عبر سائر تحولاتها.

ومن أصل «بقاء الطاقة» نتجت نتيجةٌ كليّة وهـي أزلية الطبيعة واستمرار تحولها؛ حتى صـرح «**لي كونت**» بأن سـلطان العلم إنما يجري بين حدود التحولات، وأما الإبداع والإعدام المطلقان فخارجان عن حده.

ومن أصـل «تكافؤ القوى» نتجت نتيجةٌ أخرى وهي التبادل والتكافؤ بين القوى الطبيعية.

والعلوم الوضعية - في طلبها لوحدة القــوى المتكاثرة في الطبيعة لإحــاطة الكائنات - لم تدّخر وسـعـاً في الكشـف عن العلاقات بين القوى غير العضـوية والقوى العضوية.

وبعد اعتبارات متكاثرة، أضــحى النظر ميّالاً إلى إعلان أن ســائر قوى الطبيعة إنما هي «حركة»، أعني حركة ذات إيقاع مختلف.

وهو ما يقر به علماء الطبيعة في القــوى الفيزيائية غير العضوية؛ وإن كــان بعضهم يتردد في رد القوى الحيوية العضوية إلى مجرد حركة ذات إيقاع مختلف.

وبصرف النظر عن هذا التردد، فالجميع يقرون بوجود تكافؤ وتبــادل باهر بين قوى الطبيعة يتحول فيه بعضها إلى بعض.

فـالجميع يقرون بـأن الحرارة تعود نوراً والنور يعود حرارة؛ وأن الحركـة حرارة والحرارة حركـة؛ وأن النور والحرارة يعينـان على إنشــاء الحيـاة، ومن الحياة ينشأ إعادة توليد النور والحرارة؛ وأن الحرارة تعين على الإزهار والإزهار يعين على الحرارة؛ وأن النبات يفيض الأكسجين ويمتص الكربــون، والحيوان يفيض الكربون ويمتص الأكســجين؛ وأن الهواء بـالتبخر يســتمـد المـاء من الأرض، وبالتكاثف يرده إليها.

فهذه التبادلات بين القوى حملت العلماء اليوم على اعتبار الطبيعة «دورةً من الدورات»، كما أعلن هيجل أن العلم «دائرةٌ من الدوائر.

وإن غلبة العلوم الوضعية المقارنة اليوم تؤكد الحاجة إلى رد العالم إلى حركة دائرية كليّة.

وقد كتب «**بوفون**»: «إن الإنسان إن لم يُقايَس بالغير لم يُعقل».

وما قاله في الإنسان ينطبق على سائر كائنات العالم؛ إذ الكل يعقل بالمقايسة، ويبطل متى ارتفعت المقايسة والعلاقات، بل إن وظائف الكائن الواحد إنما تُعقل بمقايسة بعضها إلى بعض، ولماذا؟ لأن قانون الدورية يخالط الكل والأجزاء في الطبيعة.

فالغذاء الذي يغتذي به الحيوان يقع له في المعدة - كما ذكر الدكتور «**بومونت**» - حركةٌ دورانية تصدر عن ألياف العضلات بين الانقباض والانبساط، والتنفس دورةٌ بين إخراج الهواء وإدخاله بالاتساع والأنقضاء في الرئة.

والمستقر اليوم أن حركة الدم في البدن دائرية تتم بدوران مستمر من الأذين الأيمن إلى الأذين الأيسر في القلب.

ولم يقتصر ظهور قانون الدورية الكلي على الطبيعة، بل تعدى إلى الاقتصاد والتاريخ.

ففي الاقتصاد، يُعد «دوران الثروة» العمدة والبسط لسائر الحوادث الاقتصادية من الإنتاج والتوزيع والاستهلاك.

وفي التاريخ، كان المتقدمون - كما ذكر «**باجانو**» - قد استشفوا قانون الدورية في رمز «العنقاء»، وفي رمز «البيضة والحية»، وفي الاعتقادات السالفة الذكر.

وإن القول بالتناسخ والحلول على ما قرره المتقدمون، قد حاول «**فيكو**» تحويله من مجرد حدسٍ تقليدي إلى مذهب علمي برهاني، وذلك بخضوعه للتاريخ تحت قانون الدورية العام.

غير أن هذه الدورية في التاريخ لا يُراد لها اليوم أن تكون جارية على «أدوار» و«أكوار» خارجة عن المركز كما توهم «**فيكو**»، بل يقر كثير من النظار بأن التاريخ في حركته الارتقائية يرتسم على خط دائر حلزوني، أعني خطاً متصلاً ينتظم «أدواراً» و«أكواراً» متحدة المركز.

وكذلك العلم والطبيعة ينبغي أن يُستبين فيهما خط دائر حلزوني، يكون مساراً من الأدوار والأكوار متحدة المركز، أو دوائر متداخلة متحدة المركز.

ولستُ بصدد الفحص الآن عن كيفية هذه الدوائر في العلم والطبيعة والاقتصاد والتاريخ؛ إذ بحسبي في تقرير هذا المطلَب هذه الواقعة الجليلة: وهي أنه إذا كان قانون الدورية في عصر **زاباريلا** قد ابتدأ يتقرر في أضيق نطاق بالقياس إلى حوادث الفكر والعالم، فإنه في عصرنا هذا، بدلاً من إنكاره، قد اتسع نطاقه جداً، واستحكمت حجته في مجال الاعتبار والتجربة.

غير أنه يعسر اليوم - كما عسر في عصر **زاباريلا** وفي كل عصر - النفوذ إلى المراكز المختلفة لهذه الدورات المتكاثرة.

ومن اليقين الذي لا مماراة فيه أنه لا توجد دورة بلا مركز.

والتجربة وإن كانت تعيننا على ملاحظة المنحنيات الظاهرة لهذه الدورات، فمتى كان الأمر متعلقاً باستنباط المنحنيات الباطنة القريبة منها والنائية، والتي ترجع إليها الظواهر رجوعها إلى مراكزها، فهنالك يقع الاضطرار إلى التزام أبحاث ظنية لا تمسك التجربة فيها بأيدينا.

وإن ازدراء هذه الأبحاث وعدّها من المتافيزيقا المتعالية - كما يصنع بعض معاصرينا - لهو من قبيل المغالطة التي لا تليق بأهل العلم.

وإلا، فبِمَ يباين العالمُ العاميَّ؟

العامي إنما يدرك الظواهر الجلية الجارية في العالم؛ وأما العالِم فإنه يستفرغ وسعه للاستكشاف عمّا يخفى، متطلِّبًا للمبادئ والأصول الباطنة والمراكز التي تدور عليها الأحداث الطبيعية.

ويومَ يعرض العالم عن الفحص عن مراكز المحيطات المختلفة، ففي ذلك اليوم تبطل رسالته، ويقضي على نفسه بأن يعلم قدر ما يعلمه العوام.

وإن شرف العلم وجدواه إنما يكمنان في هذا العسر: أعني القبض على المراكز الرئسية التي تصدر عنها وتؤول إليها الحوادث المتكاثرة في الطبيعة والتاريخ.

وفي كل عصر، كان العلم يفتش - سوى الوقائع - عن مكوناتها الباطنة التي تُسمى تارة «مبادئ»، وتارة «جواهر أفراداً»، وتارة «عللاً»، وتارة «وسائط»، وتارة «قوانين»، وتارة «أصولاً»، وتارة «مراكز».

ولم يكن العلم يقتنع بالوقوف في نصف الطريق، بل كان يرتقي إلى أصل أسمى يعدّه المبدأ الأعلى أو المركز الفعّال المفسِّر لسائر الحوادث.

ففي الأعصار القديمة، جعل جمهرة الحكماء المركز الأسمى للموجودات في «الفيض والصدور»؛ وفي القرون الوسطى، أقيم هذا المركز في «الإبداع

والخلق من العدم»؛ وأما في عصرنا، فالمسلك يتجـــه إلى جعل هذا المركز في «الاستحالة والتغير».

و**يعقوب زاباريلا** - الذي تستمر في فلسفته روح العصر الوسيط في جملتها - قد اعتصم بالقول بالإبداع والخلق.

فأي هذه الفرضيات الثلاث هو الحق المطلق؟ إن الفصل في هذا الخطب العسر موكولٌ إلى الأعصار الآتية!

الفهرس

مقدمة الكتاب..... ٦

الباب الأول..... ١١

الباب الثاني..... ١٨

الباب الثالث ٢١

الباب الرابع ٣٠

الباب الخامس ٣٥

الباب السادس..... ٤٧

الباب السابع ٦٢

الباب الثامن..... ٧٣

الباب التاسع ٨٣

الباب العاشر..... ٩٨

الباب الحادي عشر.....١٠٤

الفهرس.....١١٣